

UNIVERZITA KARLOVA
FILOSOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Georgij Ivančenko

Krása a dobro v Plótínově filosofii

Beauty and the Good in the philosophy of Plotinus

Vedoucí práce

Mgr. Robert Roreitner, Ph.D.

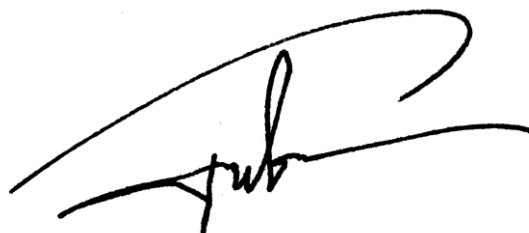
PRAHA

MMXXI

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů, že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia nebo k získání jiného či téhož titulu.

V Praze, dne 19. VII. 2021

A stylized handwritten signature in black ink, consisting of a large, sweeping loop at the top and a series of horizontal strokes below.

P o d ě k o v á n í

Se srdečným poděkováním panu doktorovi Robertu Roreitnerovi za trpělivost, nepostradatelné cenné rady, inspiraci a výtečné odborné vedení.

A b s t r a k t

Tato práce postupuje ve výkladu z výchozí pozice, kterou je spjatost krásy a dobra ve filosofii Plótína a novoplatonismu jako takovém. Práce pokládá otázku po zdroji a vysvětlení intuitivní i filosofické přesvědčivosti této spjatosti, po jejím ontologickém zakotvení ve filosofii Plótína. Cílem této práce je upřesnění toho, jak zmíněná spjatost může být chápána a v čem tkví, co je jejím základem. Práce si klade za úkol prozkoumání, případně také vyřešení následující aporie, jež, jak autor doufá, není triviální a může vrhnout nové světlo na metafysiku Plótína, konkrétně jeho chápání vztahu krásy a dobra: *v jakém smyslu jsou si krása a dobro úzce spjaty* (v čem ona spjatost spočívá a v čem je zakotvena) *a v jakém jsou si zároveň odlišné* (v čem spočívá distinkce mezi nimi)? Naším zájmem tedy není pouhá exposice role a statusu dobra a krásy v Plótinově myšlení, nýbrž tážení se po tom, jak mohou být tak provázané a zároveň distinktivně odlišné. Naše pojednání, sledující Plótinův výklad problematiky krásy v *Enn.* I. 6., povede od analýzy krásy na rovině smyslového světa k vyšším ontologickým rovinám, přičemž na každé se budeme tázat filosofa a připomínat si vytyčenou aporii. Zvláštní pozornost budeme věnovat *Enn.* I. 6. 6. a V. 5. 12, tedy pasážím nezbytným pro diskusi o ontologickém statusu krásy a dobra a jejich vzájemném vztahu. Neméně důležitou pro naši práci bude také *Enn.* V. 8. a VI. 7.

K l í ě o v á s l o v a

Krása, dobro, Jedno, *kalloné*, anagogie, Plótinós, novoplatonismus, Enneady.

A b s t r a c t

The present thesis proceeds in its exposition of the initial assertion of the unity of beauty and goodness in Plotinus' philosophy. The thesis puts forward the question regarding the source and definition of the intuitive and philosophical persuasiveness of such a unity, and its ontological foundation in the philosophy of Plotinus. The thesis' intention is to clarify how the above-mentioned unity may be thought of, what is its nature, wherein lays its foundation. The foremost aim of this work is exploration, and potentially resolution, of the following aporia, which, as I hope, is not trivial and may shed new light upon Plotinus' metaphysics, especially his understanding of the relationship of beauty and goodness: *in what sense are beauty and goodness in unity* (what is the principle of such a unity and its foundation), *in which sense are they mutually distinct* (what is the nature of such a distinction)? My interest lays not only with the exposition of the rôle and status of beauty and goodness in Plotinus' thinking, but rather exploration of the ways they might be united in such an eminent sense, yet simultaneously distinctly independent. Our investigation, following Plotinus' exposition of the topic of beauty in *Enn.* I. 6, shall lead us from the analysis of beauty at the level of the sensual world upwards to higher ontological degrees; concurrently we shall question the philosopher at every stage of the ascent and revisit the initial aporia. Special attention is dedicated to *Enn.* I. 6. 6. and V. 5. 12., that is to passages indispensable for our discussion on the ontological status of beauty and goodness and their mutual relationship. Equally significant for this thesis is *Enn.* V. 8. and VI. 7.

K e y w o r d s

Beauty, goodness, One, *kalloné*, anagogy, Plotinus, Neoplatonism, Enneads.

Obsah

I. ÚVOD	1
II. KRÁSA A DOBRO „ZDE“	6
II. 1. Krása a dobro smyslových fenoménů	6
II. 1. 1. <i>Předběžná explikace Plótínova pojetí krásy (I, 6, 1-2)</i>	6
II. 1. 1. 1. <i>Čím smyslová krása není</i>	6
II. 1. 1. 2. <i>Čím smyslová krása je</i>	10
II. 1. 2. <i>Analýza vztahu krásy a dobra ve smyslových fenoménech</i>	16
II. 2. Koincidence a odlišnost krásy a dobra	22
II. 3. Krása a dobro v duši.....	29
III. KRÁSA A DOBRO „TAM“	37
III. 1. Krása a dobro v Intelaktu.....	37
III. 1. 1. <i>Asimilace do Intelaktu a hierarchie krás</i>	37
III. 1. 2. <i>Od hyles logos k Intelaktu</i>	40
III. 1. 3. <i>Moudrost a krása v Intelaktu</i>	45
III. 2. Jedno — Dobro — Krása.....	53
IV. ZÁVĚR	66
SEZNAM ZDROJŮ	72

I.

ÚVOD

Trojice *dobro — pravda — krása*, usouvztažnění těchto tří prvků, hodnot a určení jakožto metafysicky nutně a v eminentním smyslu propletených a bytostně příbuzných, má velmi starobylou a spletitou tradici, počínající patrně již Platónem. Pocházeje z antických zdrojů, nejen ovšem platonismu, nýbrž také z ideálu *kalokagathia*, svazek dobra, pravdy a krásy — či alespoň dobra a krásy — se dočkal působivé formulace v naukách novoplatoniků, zejména Plótína, byl následně recipován myšlením křesťanským, posvěcen církví, povýšen do řádu transcendentálií a opětovně afirmován renesančními novoplatoniky a umělci. Zdá se, že středověk v jeho dominantní ideově-hodnotové formě zůstal věrný sepjetí krásy a dobra pochopenému coby metafysicky podmíněné: „Středověké cítění“, poznamenává Umberto Eco, „v atmosféře křesťanského spiritualismu opět probouzí k životu řeckou *kalokagathia*, složeninu slov *kalos kai agathos* (krásné a dobré) poukazující na harmonické spojení tělesné krásy a ctnosti“.¹ Myšlení Marsilia Ficina, nejprominentnější postavy florentského platonismu, jehož interpretace se dovolávám v této práci, je centrováno na souhlasné představě nerozlučitelnosti dobra, pravdy a krásy. A nehledě na problematizaci a pokusy o rozuzlení tohoto „sourozenectví“² v novověku, nalézáme jeho odzvuky a afirmace například u Schellinga³ a Heideggera, třebaže se v úvahách posledního klade důraz spíše na vztah dvojice krásy a pravdy,⁴ jehož bytostná, téměř soupodstatná povaha byla formulována s půvabem básnické licence v *Ódě na řeckou urnu* Johnem Keatsem: „*Beauty is truth, truth beauty, — that is all // Ye know on earth, and all ye need to know.*“ V *Katechismu Katolické církve* (I, I, I, IV, 41) se pak dočítáme, že „Všichni tvorové mají určitou podobnost s Bohem, obzvláště však člověk stvořený k Božímu obrazu a podobě. Všechné dokonalosti tvorů (jejich

¹ Umberto Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, přel. Zdeněk Frýbort (Praha: Argo, 2007), s. 35.

² Je třeba podotknout, že „sourozenectví“ nepředpokládá nutně rovnost či totožnost, v případě Plótína — je to jedním ze zjištění práce — lze mluvit o příbuznosti diferencované podle „stáří“ či „prvorozenosti“, o hierarchickém vztahu příčin a účinků.

³ V *Nejstarším programu systému německého idealismu* píše: „Na závěr, sjednocující všechny idea krásy — toto slovo chápu ve vyšším, platónském smyslu. Nuže, jsem přesvědčen, že nejvyšší akt rozumu, toho, jenž objímá všechny ideje, je akt estetický, a že *pravda a dobro* jsou sourozenci *jedině v kráse*“, in: F. W. J. von Schelling, *Drobné spisy a fragmenty*, přel. Petr Babka (Praha: Vyšehrad, 2004), s. 14.

⁴ „Čím jednodušeji a bytostněji vyvstávají ve své bytnosti boty, čím nevyumělkovaněji a čistěji vyvstává ve své bytnosti kašna, tím bezprostředněji a důsažněji se spolu s nimi stává všechno jsoucno jsoucnějším. Tímto způsobem je osvětleno skrývací se bytí. Takto uzpůsobený svět vpravuje do díla své skvělní. Skvělní vpravené do díla je krása. *Krásou je jeden ze způsobu, jak bytuje pravda jakožto neskrytost*“, in: Martin Heidegger, *Původ uměleckého díla*, přel. Ivan Chvatík (Praha: Oikymenh, 2016), s. 65-66.

„Krása je údělem bytnosti pravdy, přičemž pravda znamená: odkrytí toho, co se skrývá. Krásné není to, co se líbí, nýbrž to, co spadá pod úděl pravdy, jenž se děje tehdy, když to, co od pradávna nepatrné, a proto neviditelné, vstupuje do nejzářivější záře“, in: Martin Heidegger, *Co znamená myslet?*, přel. Petr Fischer a Ivan Chvatík (Praha: Oikymenh, 2008), s. 15.

pravda, dobro, krása) zrcadlí tedy nekonečnou dokonalost Boha. Proto též můžeme mluvit o Bohu, vycházejíce z dokonalostí jeho tvorů, „neboť z velikosti a krásy tvorstva srovnáním lze poznat jejich Stvořitele“ (Mdr 13, 5).⁵ Formulace, jež zřejmě představuje poslední objektivistickou a metafysicky závaznou artikulaci hluboké zákonitosti sepjetí právě těchto tří pojmů do souvislosti tak eminentní a soudržné.

Objevuje se *per contra* i odlišné, ne-li ovšem protichůdné, zhodnocení vztahu a spolupůsobení tří diskutovaných skutečností. Pojetí identifikující jistý konflikt, přinejmenším napětí či asymetrii mezi dobrem, pravdou a krásou. Posuzující krásu coby „fasádovou“ nebo „formalistickou“, nevyjadřující, leč skrývající případnou privaci dobra, především mravního, a deformaci pravdivého poznání. Takový postoj lze jednoduše nalézt ve specifické podobě moralismu, podezíravého vůči estetickým „zdánlivostem“ a dezorientujícím, ne-li svádějícím, „mámením“ krásy, obzvláště tělesné. Ze strany opačné se proti starobylému „sourozenectví“ v XIX. století uschopňuje hnutí, převážně umělecké, leč nepostrádající filosofickou fundaci, za jeho zpřetržení, za emancipaci krásy od dobra, chápaného především ve smyslu mravním, jemuž se dostalo pojmenování *dekadence*.

V myšlení Plótína se artikulují oba názory — snoubící krásu s dobrem i podezíravý vůči kráse, přinejmenším výstražný —, přestože je prvenství poskytnuto prvnímu, a nabízí se cesty k vyjasnění jejich vzájemných proporcí, a také možností formulace a afirmace nezbytnosti ontologického, „silného“, usouvztažení dobra, pravdy a krásy. Proto shledávám zvláště přínosným zohlednění Plótínova *systematického* zhodnocení souvislosti dobra a krásy, jimiž dvěma omezují rozsah pojednání, pro zájemce o kořeny této dávnověké představy. A také její relevanci, ne-li znovuobjevení a nové promyšlení, pro současné estetické i morální theorie a životní postoje. Usiluji o prokázání právě oné systematickosti, s níž Plótínos formuluje ontologickou a epistemologickou, estetickou a morální, především však *anagogickou*, tj. instrumentální pro duchovní realizaci člověka, roli krásy a dobra v jejich součinnosti, tedy nikoli jako pouhého dílčího aspektu či druhotného průvodního jevu, nýbrž zásadního tématu pro celou Plótínovu filosofii: líčení struktury skutečnosti i nauky o úkolu lidského života. Naplnění oné životní úlohy, což se pokusím předvést v příštích kapitolách, je umožněno a zajištěno jmenovitě spolupůsobením svazku dobra a krásy, jež prochází celou ontologickou vertikálou, s lidskou duší. Úkol práce lze rozdělit na čtyři nejzákladnější otázky: (I) zda Plótínos postuluje souvztažnost, ba koincidenci dobra a krásy v silném smyslu, (II) po povaze oné koincidence na dílčích stupních ontologické hierarchie, a zároveň i po vzájemné odlišnosti, (III) po významu koincidence dobra a krásy pro člověka a jeho duchovní realizaci ve výstupu do „vyššího světa“, (IV) po možnosti lokalizace pramené jednoty dobra a krásy na úrovni Počátku, tj. transcendentního zdroje vši jsoucnosti. Zodpovězení druhé otázky, za předpokladu kladné odpovědi na první, by mělo přinést navržené možnosti přesnější a přesvědčivější formulace onoho příslovečného „sourozenectví“ krásy a dobra, a

⁵ *Katechismus Katolické církve* (Praha: Zvon, 1995), s. 26.

nadto vrhnout světlo co nejostřejší na systémový a nosný význam, jež mu náleží v Plótínově filosofii, zaměřit naši pozornost, ba spíše centrovat na této specifické problematice, jež může zůstat *prima facie* skrytou v nesmírném masivu Plótínova myšlení. Domnívám se, že se tím mimo jiné ozřejmí centrální, ne-li bezmála zakladatelské, postavení Plótína v tradici, s níž současné myšlení zpřetrhalo pojiva, filosofování o dobru a kráse pojatých v metafysicky podmíněné jednotě. Pokouším se tedy v tomto pojednání o ohraničení v celku Plótínovy filosofie tématu koincidence dobra a krásy, o osvětlení té systematickosti, s níž je o ní v *Enneadách* pojednáno, nejen o připomenutí a vyzdvižení Plótínova přínosu pro tradici *kalokagathia* — ne toliko v klasickém smyslu harmonie tělesné a duševní zdatnosti, ale ve významu nejširším —, nýbrž o přivedení k naší pozornosti samotné oné tradice.

Mým cílem tudíž není jen osvětlení statusu a objasnění povahy krásy a dobra v Plótínově filosofickém systému, nýbrž tážení se po jejich vzájemném vztahu napříč celou ontologickou vertikálou, jak ji líčí v *Enneadách* Plótínos, tedy vzhledem k (1) rovině smyslově vnímatelného a fenoménů tohoto řádu, (2) rozumové duši, (3) spíše okrajově Duši veškerenstva, (4) hypostatickému Intelktu, (5) první hypostázi, kterou Plótínos identifikuje jakožto Dobro *par excellence*, ve smyslu absolutním a eminentním. První část práce se zabývá krásou a dobrem „zde“, tedy tématy 1-2, třetí se věnuje kráse a dobru „tam“, to jest, jak říká Plótínos, „ve vyšším světě“, na rovině druhé a první hypostaze: Intelktu a Jedna.

Takto postupujeme, abych tak řekl, *epistroficky*, sledující vertikální vzestupnou anagogii (či psychagogii) krásy, jejímž nejzazším cílem a nejúplnějším naplněním je Dobro. Náš výklad počíná přípravnou a úvodní explikací Plótínovy teorie krásy v *Enn.* I, 6, 1-2 se zvláštním přihlédnutím k její formulaci a vymezení — negativnímu i pozitivnímu — ve vztahu ke smyslově vnímatelnému. Po tomto úvodním pojednání následuje analýza vztahu krásy a dobra ve smyslových fenoménech, jejímž úkolem je ukázat, v jakém smyslu lze chápat koincidence krásy a dobra smyslového v *jednotě* zajištěné působením formy ovládající látku (*hyles logos* či „vnitřní *eidos*“), a to vycházejíce převážně z *Enn.* VI, 9. Táž kapitola si klade za cíl vyložit základní, jak se domnívám, pro celý Plótínův systém vztah *jedno — dobro — krása* (což se dokládá i následujícím rozbořením *Enn.* V, 5, 12.), jež jako vzor, neřku-li „šablonu“ či explanační schéma, uplatňuji na všechny zkoumané ontologické roviny: nalézám ji ve smyslových fenoménech, v duši, hypostatickém Intelktu, ba dokonce v souvislosti s Jednem, tedy na úrovni první hypostaze. Těmto tématům jsou věnovány kapitola II. 1. až podkapitola II. 1. 2. Následující kapitola II. 2. se pak zaměřuje na zpřesnění povahy oné koincidence, a také na vyjasnění odlišnosti krásy a dobra, přičemž se opírám zejména o Plótínovu klíčovou kapitolu V, 5, 12, v níž je analyzována právě rozdílnost zkoumaných skutečností. Dobro je tu chápáno jako nadřazené kráse, latentně přítomné všem a jaksi pro všechny pochopitelné, i pro spící, jak tvrdí Plótínos. V tom spočívá jeho kontrast vůči kráse, jejíž zkušenost vyžaduje probuzenost a jisté uvědomění. K této metafoře přistupuji se vši vážností a chápu ji coby rozhodující pro interpretaci vztahu krásy a dobra. Na základě Ficinova vý-

kladu z *De amore*, k němuž se přihlašuji, přicházím následně k závěru, že je-li momentem koincidence krásy a dobra (1) určitá podoba *jednotnosti*, garantující coby příčina oba své účinky, a (2) povaha krásy coby *dobra-pro-duši*,⁶ a to vzhledem k jejímu anagogickému působení, pak jejich odlišení spočívá v oné niterné, latentní, ne-li tajné, povaze dobra stojící v kontrastu vůči kráse coby jeho zvnějšnění, manifestaci či vyzáření. Výmluvným a ilustrativním shledávám Ficinoovo přirovnání dobra ke skrytému kořenu a krásy k jeho zjevnému výkvětu. Dalším závěrem, jež vyvozují ze čtení V, 5, 12, je představa o hierarchické povaze trojice *jedno — dobro — krása*, jejíž první článek je nadřazen druhému coby příčina účinku, což platí i pro vztah mezi prostředním a třetím členem trojiny. Je ovšem třeba zmínit, že podobná interpretace, ač je formulována poměrně transparentně, nemůže být považována za plótínovské „dogma“, neboť se objevuje pouze v pojednání V, 5, 12.

Kapitola II. 3. postupuje od rozboru smyslových fenoménů a obecnějších souvislostí vztahu dobra a krásy ke specifitějším otázkám jeho působení v duši. Středobodem zájmu se tu stává *ctnost*, kterou charakterizují, sleduje Plótínovy úvahy, coby jistou (1) *formu sjednocení* v souladu s modelem *jedno — dobro — krása*. Ctnost je dále chápána jakožto (2) *dobro-pro-duši*, jelikož jejím prostřednictvím se duše integruje do Intelktu, a takto stoupá výš ve svém pohybu k Dobru. Pojednává-li II. 3. o této asimilaci do Intelktu z hlediska duše, věnuje se podkapitola III. 1. 1. téže problematice, leč z úhlu pohledu „vyššího světa“, přičemž přináší první formulaci kalologické hierarchie — *vertikály krás*. Zájmem podkapitoly III. 1. 2., sledující Plótínovy úvahy z V, 8, traktátu *O inteligibilní kráse*, je podrobnější rozbor výstupného pohybu, tentokrát již necentrováný na ctnosti coby duševní kráse, od smyslových forem (*hyles logos*) přes *logoi* v Duši světa k idejím v Intelktu, přičemž přihlížím k povaze jeho perichoretické jednoty. O tomto tématu je pojednáno důkladněji v podkapitole III. 1. 3., v níž usiluji o identifikaci jednoty Intelktu, znovu v kontextu triadického schématu *jedno — dobro — krása*, s jeho moudrostí, jež, jakožto Intelktu vlastní podoba jednoty, je momentem koincidence dobra a krásy inteligibilní, kterou nadto charakterizují jakožto *dobro-pro-duši* v rámci anagogického rozvrhu a *dobro-pro-svět* z hlediska ontologického. Poslední kapitola, III. 2., si klade za úkol zodpovězení otázky IV. z výčtu úkolů tohoto pojednání formulovaných na straně 3. Dospívám již znovu k názoru, že triáda *jedno — dobro — krása* se vyznačuje vnitřně hierarchickým uspořádáním: *Jedno* a i každé dílčí *jedno* je garantem, *Dobro* je prvním účinkem *Jedna* (a také jednoty na kterékoli hypostatické úrovni), *Krás*a je pak prvním účinkem *Dobra* jakožto jeho manifestace či zvnějšnění. Obě příčiny a oba účinky identifikují také na rovině první hypostaze, pročez v kontroverzi ohledně možnosti připsání Počátku entitativního atributu „*Krás*a“ se přikláním — na základě argumentů diskutovaných v kapitole III. 2. — na stranu odpovídajících afirmativně.

⁶ Toto vymezení vystihuje styčný bod krásy a dobra, v němž koincidují, aniž by spadaly vjedno, nikoli vyčerpávající, ani postačující charakteristiku krásy. Dobro samo o sobě, neboli, řekněme pro větší symetričnost, *dobro-o-sobě* je také *dobrem-pro-jiné*, především pro duši. Jak dobro samo, tak krása jsou *dobrem-pro-jiné*, v čemž spočívá jejich koincidence. Více o tomto rozlišení pojednám v kapitole II. 2.

Nesmím zamlčet tu skutečnost, že v práci s primárními zdroji spoléhám prvotně nikoli na starořecký originál, ač k němu stále přihlížím, nýbrž na překlady Petra Rezka a A. H. Armstronga. V prvním případě cituji překlad ze starořečtiny do češtiny, v druhém uvádím v hlavním textu, a to z důvodů stylistických, můj překlad anglického přeložení, jež je představeno v citacích pod čarou. Řecká slova, vyjma citovaných fragmentů, píši v latinské transliteraci.

II.

KRÁSA A DOBRO „ZDE“

II. 1.

KRÁSA A DOBRO SMYSLOVÝCH FENOMÉNŮ

II. 1. 1.

Předběžná explikace Plótínova pojetí krásy (I, 6, 1-2)

II. 1. 1. 1.

Čím smyslová krása není

Chtěl bych zahájit pojednání o kráse a dobru tam, kde počínají úvahy o kráse samotného Plótína, tedy ve smyslovém světě a traktátem *O krásném* (*Enneades*, I, 6, 1). Již na prvním řádku se dozvídáme, že ve smyslovém světě krása se nejčastěji vyskytuje v tom, co zakoušíme vizuálně, nicméně je k naleznutí také ve zvukovém. Avšak nejen smyslové věci jsou nebo mohou být krásné, nýbrž, pro duši stoupající od smyslového „výš“, jsou krásné také „zaměstnání, jednání, trvalé stavy <jednajících> a vědy, a krása rovněž náleží zdatnostem“ (*Enn*, I, 6, 1, 5).⁷ Tedy nejen předměty, nýbrž i skutečnosti nefysické.

Chtěl bych na tomto místě předběžně podotknout, že ono stoupání výš lze vyložit dvojím způsobem: zaprvé krásu nalézáme v duševním a noetickém, tedy tom, co je výš oproti smyslovému, jakmile se obrátíme k tomuto nadsmyslovému. Zadruhé, jak se domnívám a pokusím se ukázat, krása obrací nás k onomu vyššímu a její působení může být označeno za *anagogické*, tedy referující k Dobru, nejvyšší metafysické instanci, a vedoucí k němu.

Po rozlišení krásy na vizuální a audiální následuje tvrzení, že krása se nevyčerpává těmito smyslovými atributy, ale je, za určitých okolností, spatřována také v nadsmyslovém. Plótínos se táže po příčině toho, že se nám smyslové věci a zvuky jeví coby krásné (1): „Co tedy způsobuje, že se nám těla jeví krásná a že sluch se přiklání ke zvukům jako krásným?“ (I, 6, 1, 7).⁸ K tomu je okamžitě přidružena (2) otázka po kráse duševního, již uvedeného do úvah: „A jak je krásné vůbec všechno to, co patří k duši“ (I, 6, 1, 10);⁹ a poté otázka třetí po případné diferenciaci a také

⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, přel. Petr Rezek (Praha: Rezek, 1994), s. 17.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

původu krásy, smyslové a nesmyslové (3): „Jsou všechny tyto věci krásné na základě jednoho a téhož krásného, anebo je jiná krása v těle a jiná zas v jiné věci?“ (I, 6, 1, 12).¹⁰ A konečně je položena otázka (4) po tom, co činí krásnými smyslové fenomény i duše.

Po rozvržení těchto čtyř otázek následuje teze, která přináší dvojí určení krásy: (1) některé věci jsou *krásné účastí na krásném* (nikoli však, což je podstatné, svým *ὑποκείμενον*, například tělem), (2) jiné jsou *krásné samy o sobě*, „jako <například> přirozenost zdatnosti“ (I, 6, 1, 14).¹¹ Tato distinkce, jak se zdá, zavádí rozdíl mezi (1) tělesnou krásou smyslových věcí, jež je zajištěna účastí na krásném, a (2) nesmyslové, tedy krásnou takřka neodvozeně, „o sobě“. Tuto distinkci bychom však neměli chápat příliš striktně, poněvadž, jak uvidíme z následujícího rozboru krásy duševní, o duši platí, že za určitých podmínek je krásnou, avšak za jiných okolností ošklivou. V každém případě můžeme říci, že je výše uvedeným způsobem zodpovězena první otázka po tom, co způsobuje, že se těla jeví jako krásná: je tomu tak vzhledem k účasti na tom krásném, jež je krásným neodvozeně a soběstačně. Dodejme, že touto vlastností se vyznačují krásy *nadsmyslové*. Předběžnou odpovědí na otázku druhou je tvrzení, že „to, co patří k duši“, například zdatnost, je krásné samo o sobě. Otázka třetí je však zodpovězena jen částečně: Plótinos sice říká, že krása tělesná je dána účastí na krásném, avšak bychom mohli se ptát, zdali nejsou smyslové fenomény krásné na základě toho, co pojmáme jako krásu ctnosti. Totéž lze vztáhnout také na otázku čtvrtou, o jejíž zodpovězení usiluje tvrzení, že „táž těla se totiž jednou jeví jako krásná, a podruhé jako nekrásná“ (I, 6, 1, 15),¹² což poukazuje na tu skutečnost, že smyslové fenomény nejsou krásnými o sobě, v opačném případě by musely být krásnými stále — jejich krása tedy není inherentní vlastností těl, nýbrž je zajištěna účastí na tom, co je krásným vždy a o sobě. K tomu Plótinos dodává, že „je něco jiného *být tělem* a něco jiného *být krásným* <tělem>“ (I, 6, 1, 15).¹³ Z toho nutně vyplývá, že krása není fundována tělesně, že tělesnost není zdrojem a principem krásy smyslových věcí. Tímto dospíváme k prvnímu bodu negativního vymezení krásy smyslových věcí: *jejím zdrojem není tělesnost*.

Mohli bychom se dále ptát, zda principem krásy není symetrické uspořádání částí, z nichž ten či onen objekt sestává. „Téměř všichni, abych tak řekl“, uznává Plótinos, „ovšem tvrdí, že krásu pro zrak vytváří souměrnost částí jak vzhledem k sobě navzájem, tak vzhledem k celku...“ (I, 6, 1, 22-23).¹⁴ Zde Plótinos odkazuje na dobově populární — a snad i převažující — symetrickou teorii krásy, jež našla nejvlivnější stoupence mezi stoiky. Výmluvnou formulaci této nauky je následující výrok Cicera z *Tuskulských hovorů* (IV, 31): „A jako u těla je jakýsi náležitý tvar

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 17-19.

¹² Ibidem, s. 19.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

údů spojený s jakousi libostí barvy a nazývá se krásou“.¹⁵ Cicero klade do souvislosti krásu a symetrii také v *Řečníkovi* (I, 25) a, jak podotýká A. H. Armstrong, „podstatný význam souměrnosti pro krásu byl obecným řeckým přesvědčením, přijímaným Platónem a Aristotelem, avšak právě stoikové definovali krásu striktně a výhradně v těchto termínech“.¹⁶ Plótínos tento dobově dominantní pohled na krásu nesdílí a navrhuje několik argumentů proti němu. Z theorie souměrnosti, jak upozorňuje, vyplývá, že vyznačovat se krásou může jediné složenina, neboť krása je důsledkem uspořádání částí. „Krásný je pro ně celek, části ale samy od sebe krásné nejsou, nýbrž jsou pouze tím, co přispívá k celku, aby byl krásný“ (I, 6, 1, 28).¹⁷ Tím, zdá se, říká, že podle stoiků je krása výsledkem symetrického sjednocení částí, jsouc tedy druhotnou vůči samotným částem a jejich celku, zatímco Plótínos je názoru opačného, že totiž právě krása zajišťuje jednotu a je prvotní. Části, jak usuzuje Plótínos, nemohou být krásnými, poněvadž krása je vlastností jejich jednoty. Zajisté bychom se mohli ptát, zda samotné části nejsou složeny z částí, pročej jsou krásné, to by ovšem vyžadovalo detailní analýzu toho, co vše je tu míněno pojmem „část“ a při jaké míře štěpení je již ona část nerozložitelná. Právě tyto již nedělitelné části, tedy neskládající se z dalších částí, by podle Plótínova názoru nemohly být krásnými. Ať tak či onak, z tvrzení, že je-li krása výsledkem vzájemného uspořádání částí, jsou ony části, tedy před ucelením do určité symetrické jednoty, ošklivé, se vyvozuje závěr — smysluplný, leč nikoli zcela očividný a nena- padnutelný —, že z ošklivých částí se nemůže zformovat krásný celek. „A přeci, jestliže celek je krásný, potom i části musí být krásné. Nesestává přece z ošklivých částí, nýbrž krásu musí mít všechny“ (I, 6, 1, 29-30).¹⁸ Nemohli bychom však říci, že části jsou sice ošklivé, a to samy o sobě, separátně či jsou-li uspořádány nesouměrně, avšak, jsou-li vůči sobě navzájem organizovány náležitě, tedy symetricky, nabývají na takto proporčně pojaté kráse, přičemž, jakmile je souměrnost porušena, o ní přichází?

Poněkud přesvědčivějším se zdá být argument, podle něhož nelze označit jako krásné ty věci, jež nesestávají z žádných částí. „Pro tyto filosofy“, pokračuje Plótínos, „budou krásné barvy, podobně jako sluneční světlo, vyloučeny z krásných věcí, protože jsou jednoduché a nemají svou krásu ze souměrnosti“ (I, 6, 1, 31-32),¹⁹ tedy za předpokladu, že barvy nesestávají z částí. Plótínos rozvádí myšlenku vyjmenováním dalších věcí, jež jsou považovány za krásné, ač nejsou složeninami částí, ať už krásných či nikoli, ať už uspořádaných souměrně či nesymetricky: „Ale jak to, že je krásné zlato? A čím je krásný v noci blesk anebo pozorované hvězdy? A též u zvuků to s jednoduchým skončí stejně, přestože často jednotlivý tón z těch, které tvoří krásný celek,

¹⁵ Ibidem, s. 58.

¹⁶ Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989), s. 234.

¹⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 19.

¹⁸ Ibidem, 19-21.

¹⁹ Ibidem, s. 21.

sám bývá krásný“ (I, 6, 1, 32-35).²⁰ Ze zhodnocení tohoto výčtu nesložených věcí zákonitě povstává otázka po povaze nekompozitnosti vzhledem ke značné různorodosti Plótínem uvedených příkladů. Jisté upřesnění nabízí John P. Anton, jenž podotýká, že nesloženost může být na základě Plótínova výčtu nekompozitních krás ztotožněna s „*homogenitou* v případě zlata, *okamžitostí* v případě blesku, *atomárností* v případě hudebního tónu, *dominantní vlastností* v případě mravního aktu“,²¹ Plótínos totiž zmiňuje mimo jiné ctnosti coby krásy nerozložitelné na části. K tomu bych dodal, že zmíněné interpretace nekompozitnosti se mohou překrývat, tak například blesk může být charakterizován jak okamžitostí, tak homogenitou a, zdá se, i atomárností, v jistém ohledu snad také dominantní vlastností. Ať už je tomu jakkoli, Plótínos neposkytuje, nakolik vím, žádné dodatečné upřesnění pojetí nekompozitnosti, jeho zájmem je vyvrácení proporční teorie, které podniká vcelku zběžně. Pochopitelně nelze mluvit o kráse coby důsledku symetrie částí v případě krásných zaměstnání, zákonů, nauk, ctností atd. A, jak tvrdí Plótínos, samotná „*souměrnost je krásná díky něčemu jinému*“ (I, 6, 1, 40)²². Tímto je stoická nauka zavržena.

Již jsem zmiňoval, že proporční teorie je pro Plótína nepřijatelná, poněvadž pojímá krásu coby sekundární funkci složeniny. Plótínos naopak chápe krásu — jak uvidíme v následující diskuse — jakožto primární oproti smyslovým fenoménům, částem i celkům. Stojí za povšimnutí, že rozšíření teorie souměrnosti na principy překračující smyslový svět by znemožnilo kvalifikaci Intelaktu²³ coby krásného, což je pro Plótína zvláště nepřípustné, neboť právě Intelkt je úplností krásy. Teorie souměrnosti je tedy odvrhnutá, jelikož, jak trefně píše John. P. Anton, je *příliš úzká* — vyčleňuje totiž všechny nekompozitní věci (smyslové i nadsmyslové) z okruhu krásy.²⁴

²⁰ Ibidem.

²¹ John P. Anton, „Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry“, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 23, N° 2 (1964), s. 234.

²² Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 21.

²³ Intelkt je Plótínem charakterizován, v souladu s druhou hypotézou postulující jednotu z Platónova Parmenida, jako *jeden-mnohý*: jsa mnohostí idejí, je jednotou kvalitativně vyšší, perichoretickou, jeho jednotlivé části si nejsou vůči sobě vnější, nýbrž samy v sobě obsažené.

²⁴ John P. Anton, *Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry*, s. 234.

Čím smyslová krása je

V předchozí podkapitole jsme viděli, čím smyslová krása dle Plótínova názoru není, přesněji z čeho nepochází: ani z tělesnosti, ani ze symetrického rozvržení částí. Druhá kapitola traktátu *O krásném* (I, 6, 2) začíná znovunastolením otázky po původu tělesné krásy. Plótínos okamžitě podotýká, že je to cosi na první pohled viditelné, zdůrazňuje jakousi *prima facie* intuitivnost a očitost smyslové krásy. „Duše o tom [oné kráse] promlouvá, jako kdyby tomu rozuměla, rozpoznávala a vítala to, přičemž se tomu přizpůsobuje. Ale jakmile se setká s ošklivým, smršťuje se, odmítá to a odvrací se od toho, jsouce rozladěnou a odcizenou [od ošklivého]“ (I, 6, 2, 1-5).²⁵ Tomu bychom mohli rozumět jako tvrzení, že totiž duše se shledává v souladu s touto krásou, zakouší jí coby sobě přiměřenou. Máme tu, jak se zdá, co do činění s komplementaritou mezi duší a smyslovou krásou, jistým souladem, jenž umožňuje duši tuto krásu „vítat a přizpůsobovat se jí“. Přichází-li v opačném případě duše do styku s ošklivostí, její reakce je protichůdná: vnímá ji jako sobě cizí. Z toho musíme usoudit, že krása je duši vlastní, zatímco ošklivost, souvztažena s látkou, představuje cosi cizorodého. Myslím, že právě tuto představu má Plótínos na mysli, když o několik řádků níže definuje přirozenost duše jakožto vztahování se „k vyššímu druhu jsoucnosti mezi jsoucný“ (I, 6, 2, 9).²⁶ V tom spatřuji problesknutí horizontu inteligibilního, jenž se lokalizuje bezprostředně nad duší a skutečně může být označen jako nejvyšší druh jsoucnosti v Plótínově metafysickém systému. Rýsují se prozatím vágní obrysy kalologické vertikály, jež stoupá od smyslového výš a ztrácí se za horizontem inteligibilního. Povaha smyslové krásy zůstává ovšem nevyjasněnou, zatím jsme naznali jenom to, že představuje cosi duši příbuzného.

K vyjasnění statusu smyslové krásy nás přibližuje otázka po podobnosti „mezi krásnými věcmi zde [ve smyslovém světě] a tam [v nadsmyslovém]“ (I, 6, 2, 11-12).²⁷ „Tvrdíme“, objasňuje Plótínos, „že věci tohoto světa jsou krásné participací na formě“ (I, 6, 2, 12-13).²⁸ Petr Rezek překládá *eidos* originálního textu jako „vid“, A. H. Armstrong anglicky jako *form*, což se zdá být překladem přesnějším. Domnívám se však, že by bylo prospěšné specifikovat, co tím může Plótínos mínit. Obecně v Plótínově systému *eidos* může znamenat *logos* coby formativní princip, jenž náleží rovině Duše světa, anebo *ideu* patřící k hypostatickému Intelktu. V případě *eidos* zmíněné-

²⁵ „The soul speaks of it as if it understood it, recognises and welcomes it and as it were adapts itself to it. But when it encounters the ugly it shrinks back and rejects it and turns away from it and is out of tune and alienated from it“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 234.

²⁶ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 23.

²⁷ Ibidem, s. 23-25.

²⁸ „We maintain that the things in this world are beautiful by participating in form“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 239.

mu v I, 6, 2, 12 jde patrně o první význam, tedy *logos*, přičemž se v tomto názoru odvolávám na Otu Gála, jenž píše, že „krásné je ve skutečnosti to, co přijímá formu či, mluvíce přesněji, podílí se na formativním principu (*logos*), jenž pochází z božských idejí“.²⁹ A dále: „účastí na formě věc nabývá na jednotě a utváří se natolik, nakolik formativní princip [*logos*] vládne látce (vizte I, 6, 2, 13-18).“³⁰ Nebo, jak to Plótínos formuluje v VI, 9, krása je tam, „kde přirozenost jedna udržuje části pohromadě“.³¹ Poznámka o povaze formy je, jak se domnívám, velmi důležitá, vskutku se zdá, že nejde o cosi vnějšího, ale o imanentní a inteligibilní princip organizace předmětu. Domnívám se, že se tato teze ukazuje být zvláště přesvědčivou ve světle řečeného Plótínem o *vnitřní formě* v I, 6, 3, 7-10, v pasáži popisující na příkladu budovy specifickou operaci, jejímž výsledkem je identifikace oné *vnitřní formy* smyslové věci jakožto nesmyslového principu organizace a strukturace smyslového objektu, prvotnímu vůči svému ztělesnění v látce. Nebo také na jiném místě Plótínos říká o *vnitřní formě*: „jsou to formativní síly [*λόγοι*] imanentně přítomné v látce“ (I, 8, 8, 15).³² Formativní ve smyslu působení strukturujícího látku „zevnitř“, imanentně, do podoby určité smyslové věci, identifikovatelné nikoli podle látkového média, nýbrž ho formujícího *logos*.

Zmínka o látce nás přivádí k Plótínovu pojetí ošklivosti v I, 6, 2. Je-li krása zajištěna participačním (v jistém smyslu mimetickým) vztahem s inteligibilním, s *eidos*, formativním působením, je ošklivost jeho absencí: „Neboť každá beztvará věc, která může přirozeně přijmout tvar a vid, je ošklivá a mimo božskou působící formu, dokud postrádá podíl na působící formě a na vidu [formě, *logos*, onom formativním působení]“ (I, 6, 2, 14-16).³³ Krása je tedy zajištěna účastí na formě, konkrétně na *logos*, ošklivost, souvztažená s látkou, je definována jako neúčast, jako nepoznamenatost, neopracovanost formativním principem. Vše postrádající *eidos*, pozbývajících účasti na něm, je ošklivé, jelikož je prosto formy. Jedině *eidos* spojuje do celistvosti, uspořádává mnohost částí, sladuje tyto části navzájem, po čemž vstupuje do formou utvořené jednoty krása: „Je tedy krása pevně v tom, co bylo uvedeno v jednotu, a sebe dává částem i celkům. Kdykoliv krása obývá nějaké jedno složené z podobných částí, dává celku týž dar“ (I, 6, 2, 24-25).³⁴ Je třeba zdůraznit moment jednoty, kterou poskytuje a ustavuje participace, vládá formativního principu nad látkou. Krása tělesná je tudíž zajištěna „společenstvím s působící formou“ (I, 6, 2, 28), s formativním principem (*logos*), jenž „to jedno, které má vzniknout z mnoha částí uspořádal a sloučením uvedl do jednotného završeného celku a učinil to jedním na základu souhlasu <čas-

²⁹ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“ (disertační práce, Univerzita Karlova, Freiburská univerzita, 2019), s. 16. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/126385/> (22. XI. 2020).

³⁰ Jak správně poukazuje Beierwaltes (1986, p. 299), forma, o níž se tu pojednává, není tak říkajíc externí formou objektu, nýbrž formou coby vnitřním strukturálním a inteligibilním principem věci.

³¹ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 16.

³² „They are formative forces immanent in matter“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 301.

³³ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 25.

³⁴ Ibidem.

tí>, poněvadž celek sám o sobě byl jeden a jedním mělo být to, co mělo být ztvarováno, nakolik to, co je z mnoha částí, je něčeho takového mocno“ (I, 6, 2, 19-23).³⁵ Vidíme tedy, abychom naši tezi formulovali co nejpregnantněji, že sjednocenost, ustavenost ve formě, je funkcí a výsledkem účasti na formativním principu (*logos*), a že právě ona ucelenost je Plótínem definována coby krásná, přičemž nejenom celek, nýbrž i jeho části se vyznačují krásou: „Je tedy krása pevně v tom, co bylo uvedeno v jednotu, a sebe dává částem i celkům“ (I, 6, 2, 23-24).³⁶ Vzápětí poskytuje Plótínos příklad, kterým se snaží ilustrovat svoji předchozí úvahu: „tak jako někdy krása poskytuje krásu celému domu, včetně jeho částí, a někdy příroda poskytuje krásu jednotlivému kameni. A taktéž krásná těla vznikají podílením se na formativní síle, jež pochází z božských idejí“ (I, 6, 2, 26-28).³⁷ Zde se ozřejmuje distribuční, jak jí označuje Ota Gál, pojetí krásy: „Vládnou-li formativní principu těla, spojuje jeho části, a aby k tomu mohlo dojít, samotné tyto části se musí stát spojenými. Krása je v tomto smyslu distribuována od celku těla jeho částem, pakliže se formativní princip zmocní tohoto těla (vizte I, 6, 2, 18-27)“.³⁸ Zmiňme *à propos*, že na tomto místě se znovu naznačuje hierarchie participovatelného, toho, na čemž má smyslové účasti: smyslové fenomény participují — a takto nabývají na jednotě, ustavují se v ucelenosti formy a stávají se krásnými — na formativní síle, tedy *logoi*, jejichž zdrojem jsou ideje v hypostatickém Intelaktu.

Ačkoli Plótínova nauka o participaci a zformovanosti coby zajišťujících krásu se na první pohled zdá být poměrně abstraktní, podstata Plótínovy teze je, řekl bych, poměrně intuitivní. Zdá se totiž, že Plótínos chápe coby ošklivé to, co je schopno být zformovaným, leč není; to, co postrádá formu, která mu náleží. Příkladem může být kupříkladu obezita, anebo těla sportovců převyšující fyzickým výcvikem míru. O čemsi podobném píše v *De generatione animalium* (IV, 768b20-37) Aristotelés: „Ovšem důvod, proč to, načež je působeno [v našem případě tvar na látku], se odchyluje od typu [formy] a není ovládnuto, spočívá buďto v (a) deficienci mohoucnosti v utvářející a hybné síle, anebo (b) mase a studenosti toho, co je utvářeno a artikulováno, ježto <hybná síla>, získávající nadvládu na jednom místě, nikoli však dalších, způsobuje, že utvářející se plod nabývá odlišných forem. Přesně to se děje sportovcům nadměrným požíváním; v jejich případě, a to vzhledem k velké mase obživy, příroda není s to získat vládu nad ní [masou], aby

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ „As sometimes art gives beauty to a whole house with its parts, and sometime a nature gives beauty to a single stone. So then the beautiful body comes into being by sharing in a formative power, which comes from the divine forms“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 239.

³⁸ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 16.

přivodila dobře uspořádaný růst a distribuovala výživu rovnoměrně napříč tělem; důsledkem je nevhodné roztržení částí, jež občasné pozbývají podobnosti tomu, čemu se dříve podobaly“.³⁹

Mohli bychom také navázat na obraz domu, jenž Plótínos nabízí v I, 6, 2, 26: považujeme za krásný dům jakožto uspořádaný celek, včetně jeho částí podílejících se na jednotě budovy a *eo ipso* jeho kráse. Oproti tomu dům dekonstruovaný, rozpojený, rozložený na jednotlivé elementy, stavební materiály, konstrukční a interiérové prvky by představoval jen hromadu částí a v tomto stavu by — podle Plótínova výměru, nakolik mu rozumím — představoval cosi ošklivého. Zákonitě vyvstává otázka, zda takovou nakupeninu bychom mohli zhodnocovat pod pojmem „dům“. Zároveň je třeba podotknout, že ošklivost by v tomto případě byla relativní a relační, tedy vztahující se k posouzení z hlediska pojmu „dům“, jelikož jednotlivé elementy konstituující dům samy o sobě disponují vlastní jednotou příslušející jejich typu objektů.

Ošklivou ve smyslu nejvlastnějším a nejuplnějším je pouze látka jako taková — tj. ve smyslu *materia prima* —, neboť představuje čiré diskrétní množství ovládnuté formou v nejslabší míře čili postrádající kvalitu (I, 8, 10, 1). Je třeba dodatečně upozornit na to, že, jak píše Ota Gál, „dokonce prvotní látka je primárně uzpůsobena na původní typy tělesných forem“, přičemž se odvolává na V, 5, 11, 36-38. Domnívám se však, že neméně vhodným potvrzením je následující Plótínovo tvrzení z V, 8, 7, 20-21: „Celý tento vesmír je držen pevně pohromadě formami od počátku do konce: látka nejprve ze všeho formy živlů, na nichž spočívají ostatní a na těchto další, takže je nesnadné nalézt látku zahalenou tolika formami. Pak látka také je posledním druhem formy.“⁴⁰ A tudíž tento vesmír je celý formou a všechny věci v něm jsou formami“.⁴¹ Zdá se, že kdyby tomu tak nebylo, látka by nikdy nebyla s to nabýt jakékoli, ať už nejzběžnější, eidetické foremnosti. Látku Ota Gál dále definuje jakožto „druh prostorové neurčitosti“, které se nabízí pochopení coby prázdno,⁴² k němuž dospíváme odmyšlením forem a kvalit.⁴³ Zdá se, že pojetí

³⁹ „The reason, however, why that which is acted upon departs from type and does not *get mastered* is either (a) deficient potency in the concocting and motive agent, or (b) the bulk and coldness of that which is being concocted and articulated; since <the motive agent>, gaining the mastery at one place but not at another, causes the embryo that is taking shape to turn out diversiform. This is just what happens to athletes through eating an excessive amount; in their case, owing to the great bulk of nourishment there ism Nature cannot gain the mastery over it so as to bring about well-proportioned growth and distribute the nourishment evenly throughout; the result is that the parts turn out ill-assorted, and sometimes even bear hardly any resemblance at all to what they were like before”, in: Aristotle, *Generation of Animals*, přel. A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 1943), s. 411-413.

⁴⁰ Tato letmá poznámka, velmi nesnadno slučitelná s obecným pohledem Plótína na ὅλη coby princip zla (podle Plótína neexistují zlé ideje), je nejbližším přiblížením se zcela pozitivnímu zhodnocení látky.

⁴¹ „All this universe is held fast by forms from beginning to end: matter first of by the forms of the elements, and then other forms upon these, and then again others; so that it is difficult to find matter hidden under so many forms. Then matter, too, is a sort of ultimate form; so this universe is all form, and all the things in it are forms”, in: Plotinus, *Ennead V*, 1-9, přel. A. H. Armstrong, (Cambridge: Harvard University Press, 1984), s. 259-261.

⁴² Ota Gál, „*Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus*”, s. 18.

látky coby „druhu prostorové neomezenosti (*indefiniteness*), kterou si vždy představujeme jako prázdno“,⁴⁴ s níž pracuje Plótínos, odkazuje na Platónovu koncepci „přijímatelky“ forem (*chóra*): „má-li se obrazjeviti pohledu s nejrozmanitějšími proměnami, nemohlo by býti to, na čem se obraz usazuje, jinak dobře připraveno, než že jest prosto všech oněch forem, které má odkud přijímati“ (*Timaios*, 50d3-6).⁴⁵ Jakožto prvotní nediferencovanost a amorfnost musí být *chóra* „mimo všechny podoby“,⁴⁶ jsouc tím, „co má v sobě chovati formy všechny, právě jako při výrobě umělých voňavek nejprve co nejdůkladněji zbavují zápachu ony tekutiny, které mají přijmouti vůni“ (*Tim.* 50e5-8).⁴⁷

Ponecháme-li látce či získá-li, jak píše Ota Gál, „jistou velikost (*megethos*) a kvalitu (*poiotes*)“, stává se masou (*onkos*) schopnou se dále utvářet.⁴⁸ Měli bychom si též povšimnout té skutečnosti, že „nikoli každá látka se účastní všech forem, nýbrž různé mohoucnosti celku forem [čímž, předpokládám, je míněn Intelekt] nabývají na působnosti v různých tělech (vizte VI, 5, 11, 36)“.⁴⁹ Z toho, sledující argumentaci Oty Gála, můžeme vyvodit několik upřesnění Plótínova pojetí ošklivosti. Zaprvé, s ošklivostí se setkáváme „v případě, kdy formativní princip usiluje o ovládnutí těla, které již přijalo nějaký jiný formativní princip, jenž není (v těle) kompatibilním s tím novým“.⁵⁰ To bychom mohli označit za situaci *nekompatibilní hybridizace*, která, zdá se, zahrnuje nejen živá těla, nýbrž smyslové fenomény obecně. Mluvíce o živosti, připomeňme si Plótínovo tvrzení o případné kráse či ošklivosti lidské tváře: „Když potom i při zachování téže souměrnosti se též obličej jeví jednou krásný, a podruhé nikoli...“ (I, 6, 1, 36-37).⁵¹ Důvodem proměny obličej z krásného na ošklivý je, jak se dozvídáme z VI, 7, 22, smrt: mrtvá tvář přichází o svoji dosavadní krásu. Druhým důvodem ošklivosti je tedy mrtvost, což samozřejmě platí jedině pro bytosti živé, nikoli smyslové fenomény jako takové. Tím se ovšem problematika ošklivých tváří nevyčerpává, neboť na jiném místě Plótínos vysvětluje ošklivost tváře přesně v souladu s prvním případem, tedy nedostatečnou vládou formy: „A také, vidíme-li například ošklivou tvář v látce, jelikož formativní princip [*logos*] nezvládl látku natolik, aby skryl její

⁴³ „By absolutely taking away all form, we call that in which there is no form matter“ (I, 8, 9, 15-16), in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9 (přeložil A. H. Armstrong), s. 305. Tvrzení o absenci kvalit v látce je rozvinuta v desáté kapitole traktátu *O tom, čím jsou zla*: „So it [matter] is rightly said to be both without quality and evil; for it is not called evil because it has, but rather because it has not quality“ (I, 8, 10, 13-15), in: ibidem, s. 307.

⁴⁴ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 18.

⁴⁵ Platón, *Timaios*, *Kritias*, přel. František Novotný (Praha: Oikoymenh, 2008), s. 44-45.

⁴⁶ Ibidem, s. 45.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 18.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, s. 19.

⁵¹ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 21.

ohavnost, představujeme si onu tvář jako ošklivou, neboť postrádá formu“ (I, 8, 9, 10-13).⁵² Zatřetí, čehož si všimnul Paul Kalligas, spočívá ošklivost v „nedokonalé vládě formy nad látkou (vizte též I, 8, 5, 23-24), což se rovná jistému monstróznímu zrození (vizte Arist. *Gen. an.* IV 3, 769b12 a 4, 770b16-17), přičemž ona nedokonalost formy poskytuje náhled do ‚ošklivosti látky‘ (I, 8, 9, 11-14)“.⁵³ Tuto myšlenku nedokonalého ovládnutí formou látky, důsledkem čehož je „monstrózní zrození“, upřesňuje Ota Gál následovně: „třetí možností [výskytu ošklivosti] může být případ přebytku foremnosti (*excess of a form*), jako v případě polydaktylie či jiných deformací Řekům dobře známých“.⁵⁴ Tudíž, abychom poněkud shrnuli dosavadní poznatky, představuje ošklivost především (1) nedostatek formy, jistou formativní neúplnost či nedokonalost ve smyslu jeho působení na formovanou látku, anebo naopak (2) jeho nadbytečnost, a také (3) situaci jakéhosi hybridizujícího setkání — v jednom objektu — dvou neslučitelných formativních působení.

⁵² „So too, when for instance we see an ugly face in matter, because the formative principle in it has not got the better of the matter so as to hide its ugliness, we picture it to ourselves as ugly because it falls short of the form“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 303.

⁵³ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), Vol. I., s. 200.

⁵⁴ Ota Gál, „*Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus*“, s. 18.

Analýza vztahu krásy a dobra ve smyslových fenoménech

Nyní, když jsme na základě čtení I, 6, 1 a I, 6, 2 dospěli k jistým zjištěním ohledně povahy smyslové krásy, chtěl bych uvést do našeho pojednání problematiku dobra ve vztahu ke smyslovým fenoménům a jejich kráse, první aproximaci problematiky krásy a, v tomto případě, Dobra hypostatického. Stanovili jsme, že krásnými mohou být nazvány ty smyslové fenomény, které představují ucelenost ve formě nabytou podílením se na *logos*, dokonalé ovládnutí látky formou. Krásná smyslová věc je tudíž *jednotou*, jejíž krása se distribuuje v rámci celku a zkrášluje jeho jednotlivé části. V první kapitole traktátu *O Dobru neboli o Jednu*, jehož samotný název velmi výmluvně zdůrazňuje rovnocennost těchto dvou určení Počátku, se dozvídáme cosi velmi podstatného, že totiž *vše jsoucí jest díky jednotě* (VI, 9, 1, 1). Kdybychom, pokračuje Plótínova argumentace, odebrali jsoucnům jednotu, zanikly by. To této zásadní tezi následuje řada příkladů: „Nemůže totiž být žádné vojsko, není-li jedním, ani sbor, ani stádo, aniž by byly jedním. Ale také ani dům i loď, nemají-li *jedno*, a to jestliže ztratí, pak by již dům nebyl domem ani loď lodí“ (VI, 9, 1, 5-7).⁵⁵ Dům rozpadlý na jednotlivé části by již nemohl být, což, myslím, chce Plótínos říct, nazván domem, přičemž by zároveň se svoji jsoucnosti ve smyslu domu přišel i o krásu: jednota formy by již nezajišťovala a nedistribuovala krásu částem. Velmi srozumitelně formuluje tuto myšlenku Kevin Corrigan: „Bez jednoty žádná věc by nebyla identifikovatelnou jako to, čím je, ani nejjednodušší elementární složenina, ani volně asociovaná skupina jako dav, ani složitěji organizovaná sloučenina jako sbor, ani na jiné rovině komplexní živé lidské tělo“.⁵⁶ To samé lze říci o tělech rostlin a živých tvorů: „každé z nich je jedno, a když se jednu vzdálí [či spíše přijdou o jednotu] tím, že jsou <například> rozlámána na velké množství, ztrácejí svou jsoucnost, kterou měla dosud...“ (VI, 9, 1, 10-11).⁵⁷ Totéž platí i v případě takových věcí jako zdraví, krása a zdatnost duše, přičemž krása je krásou, „pokud přirozenost jedna vládne částem“ (VI, 9, 1, 15),⁵⁸ což, domnívám se, je přímým odkazem na již řečené o kráse coby sjednocenosti formou, formativním a distribučním ovládnutím primárně beztvaré látky. O úroveň výš Plótínos nalézá jednotu Duše, „která všechny věci uvádí k jednu [sjednocuje] tím, že zhotovuje, tvaruje“⁵⁹ [a právě v Duši veškerenstva jsou lokalizovány *logoi* tvarující látku], utváří a uspořádává...“ (VI, 9, 1, 15).⁶⁰ Přičemž samotná Duše není jednotou *par excellence*, nýbrž poskytuje jednotnost, „každou

⁵⁵ Plótínos, *O klidu*, přel. Petr Rezek, (Praha: Rezek, 1997), s. 37.

⁵⁶ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (West Lafayette: Purdue University Press, 2005), s. 25

⁵⁷ Ibidem, s. 37-39.

⁵⁸ Ibidem, s. 39.

⁵⁹ Viz Plat. *Epinomis* 981b8; 938c3-4.

⁶⁰ Plótínos, *O klidu*, s. 39.

jednotlivinu činí jednem při pohledu na jedno“ (VI, 9, 1, 13),⁶¹ tj. v obratu na jednotu stále vyšší, kterou je Intelekt obsahující ideje, tedy „božské věci“ (I, 6, 2, 30), z nichž přiházejí formativní principy čili *logoi* Světové duše. V tom se rýsuje hierarchie jednot *qua* formativních příčin: ideje v Intelktu, *logoi* Světové duše a *logoi en hylei*, tedy již diskutované vnitřní formy v látce. Jednost Duše veškerenstva je zajištěna obratem na Intelekt.

„Organizační princip Duše pak musí být, jak předpokládá Plótínos, zajištěn mnohem intenzivnější jednotou Intelktu, ve kterém jednot a mnohost jsou bezprostředně reflektovány v sobě navzájem. Intelekt je jedno-mnohé (jedno-v-mnohém a mnohé-v-jednom), světem intelektů, z nichž v každém je přítomna úplnost Intelktu. Každý je svého druhu holografickou skutečností“.⁶² Bezprostředně nad Intelktem Plótínos lokalizuje jednotu ve smyslu nejvlastnějším, nejúplnějším a absolutním, tedy První (Jedno čili Dobro), jež je zdrojem vší jednotnosti vůbec. „Musíme ho považovat za jedno v silnějším smyslu, než je jedno jednotka či bod“ (VI, 9, 6, 3),⁶³ o to víc než nějaký celek spojených částí (dům) či volná sloučenina jednotlivin (vojsko). Naprostá nadřazenost Jedna coby absolutní jednoty, jež jej povyšuje nad vší jsoucnost, se také vysvětluje jeho prvotností — jakožto příčiny všech možných účinků — a soběstačností: „Jeho jednot lze pochopit i z jeho soběstačnosti. Musí totiž být ze všech věcí nejvíce sobě dostačující a opravdu soběstačné a mít nejméně nedostatků“.⁶⁴ všechno, co je mnohé, též něco potřebuje, dokud se z mnohého nestane jedním. Jsoucnost toho, co je mnohostí, tedy potřebuje být jednotou. Ono však sebe samo nepotřebuje, je přece samo sebou“ (VI, 7, 6, 16-21).⁶⁵

Myslím, že bychom mohli bezpečně spatřovat v této hierarchii jednoty, jejímž „vrcholem“ a počátkem je Jedno čili Dobro, vertikálu jednotlivých hypostazí: Jedno, Intelekt, Duši. Přičemž jejich pojmenování, převzata z dialogu *Parmenidés* (137c-160b), vyjadřují míru a povahu jednoty té či oné hypostáze: *hen* (Jedno *par excellence*), *hen-polla* (Intelekt čili jedno-mnohé), *hen kai polla* (Duše světa, jedno a mnohé). Na každém nižším stupni vidíme oslabení jednoty, která se zcela rozprašuje v látce, naprosté roztržiténosti a privaci formy. Přímo úměrným ochabnutí jednoty je v dle výchozí teze VI, 9, 1 umenšení jsoucnosti: „Proto jsoucna, která jsou jsoucný v oslabeném smyslu, jsou i v menší míře jednem a ta v silnějším smyslu, více“ (VI, 9, 1, 28-29).⁶⁶

Tato celková struktura může být tedy pojata jako hierarchie *ontologická*, počínající látkou — či snad spíše masou (*onkos*) — coby nejnižším přídělem, a končící Intelktem, poněvadž Jedno stojí jakožto nadjsoucí mimo všechna jsoucna,⁶⁷ přičemž každá vyšší hypostáze a jsoucna jí

⁶¹ Ibidem.

⁶² Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, s. 26.

⁶³ Plótínos, *O klidu*, s. 65.

⁶⁴ Viz Plat. *Phil.* 20d3; 60d4; Aristot. *Met.* 1091b 16-17; *EN* 1097b78.

⁶⁵ Plótínos, *O klidu*, s. 67.

⁶⁶ Ibidem, s. 39.

⁶⁷ „Protože přirozenost Jedna vytváří všechny věci, nemůže být žádnou z nich [žádným ze jsoucných]. Není tedy ani něco, ani takové, ani tolik, ani duchem, ani duší“ (VI, 9, 3, 40-42), in: Plótínos, *O klidu*, s. 53.

příslušící disponují vyšší mírou jsoucnosti. Silnější jednota Intelktu činí jejsoucnějším, poskytuje vyšší ontologickou dignitu. Látka, jež se nevyznačuje jednotou, je pak charakterizována coby *nejsoucí*. Zároveň představuje škála jednoty hierarchii *kalologickou*, vertikálu krás, počínající neživými tělesy, zejména živly nejméně zformovanými a diferencovanými vůči látce, a končící již znovu na rovině Intelktu (otázka po případné charakteristice Jedna-Dobra coby krásna bude diskutována v jiné kapitole), přičemž zcela obdobně předešlému výměru každá vyšší hodnota je krásnější oproti té nižší. Oba kritéria — jsoucnost a krása — pak docela koincidují v hierarchii *jednotnosti*, neboť právě jednotnost zaručuje jak jsoucnost, tak krásu, o níž můžeme bezpečně říci, že počíná živly a končí samotným Jednem čili Dobrem. Domnívám se také, že by nebylo příliš nepřesné říci, že tato struktura může být nadto označena jako *participační* nebo *referenciální*, neboť jednotnost každé jednotlivé hodnoty se ustavuje „pohledem“ na instanci nadřazenou. Tak se Intelkt ustavuje jako *hen-polla*, mnohost noetických obsahů usebraná do nerozčlenitelné jednoty, při „pohledu“ na svého „otce“, tedy Dobro (VI, 7, 16, 21-35). Totéž, jak se zdá, tvrdí Plótínos i v VI, 9, 2, 37-39: „Hledí-li [Intelkt] na něco jiného [než sebe], hledí v každém případě na to, co je mocnější a co mu předchází [na Jedno]“.⁶⁸ Velmi příznačně má tato ontologická skutečnost kalologickou korelaci, která patrně přispívá k plauzibilitě teze o koincidenci jsoucnosti a krásy. Ve třinácté kapitole traktátu *O inteligibilní kráse* Plótínos totiž tvrdí, že „též duše je krásná, on však [Intelkt] je krásnější než ona, protože ona je pouze jeho stopou, a tím právě je sice krásná ve své přirozenosti, ještě krásnější však je, když hledí *tam*“ (V, 8, 13, 12-15),⁶⁹ tudíž v onom obratu k Intelktu. Nadto se tu ozřejmuje i kalologický význam již zmiňované *ikončnosti*, Plótínos podotýká, že Duše je „stopou“ Intelktu, což bychom mohli chápat v tom smyslu, že Duše představuje *obraz* Intelktu coby svého *vzoru*. Vskutku, všechny zmíněné aspekty — ontologický, kalologický a referenciální — se zrcadlí a vyjevují se v sobě navzájem (dosti podobně perichoretické obsaženosti všeho ve všem v Intelktu), přičemž osou jejich koincidence se zdá být jednotnost procházející a ustavující veškerenstvo od Počátku, tedy Jedna, až po nejnižší hranici smyslového světa.

Nyní se můžeme vrátit k otázce po statusu dobra ve vztahu ke smyslovým krásám. Chtěl bych navrhnout následující chod úvah. (1) Vše jsoucí, včetně smyslových fenoménů, představuje jednotu. (2) Jednotu smyslových věcí je zajištěna pohledem Duše na Intelkt, jenž hledí na Jedno jako takové, tudíž je v konečném důsledku garantem vší jednoty Jedno čili Dobro. (3) Z toho plyne, že každá dílčí jednotnost je instanciací Jedna jako takového na příslušné hypostatické rovině. (4) Je-li Jedno souznačné s Dobrem, což společně s Plótínem předpokládáme, pak jsou dílčí jednotnosti také instanciacemi Dobra na odpovídajících ontologických úrovních, tudíž jsou dobré. (5) Krásnými jsou ty smyslové fenomény, jež představují formou zajištěnou celistvost. (6) Tudíž je jednotnost tím momentem, v němž krása a dobro (specifická „dobrost“ smyslových fenomé-

⁶⁸ Plótínos, *O klidu*, s. 47.

⁶⁹ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 129.

nů) koincidují, přesněji řečeno: *jimž jsou podmíněny*. (7) Z předchozích tezí lze vyvodit následující předpoklad: jednota (dokonalé ovládnutí látky formou) činí smyslový objekt krásným, v čemž spočívá jeho dobro a *vice versa*. V tomto významu smyslové fenomény — anagogicky odkazující jakožto dobré na Dobro a coby jednoty na Jedno, ať už jakkoli mlhavě a nedokonale, způsobem smyslovým, pročez nutně omezeným — jsou jistými referencemi na Dobro čili Jedno. Nadto se můžeme ptát, za předpokladu, že eidetická jednota smyslové věci zajišťuje její krásu, zda nelze přisoudit absolutní jednosti Dobra charakteristiku absolutní krásy. Této otázce se budu věnovat blíže v kapitole III. 2.

K pojetí smyslových krás jako dobrých bychom snad mohli také dospět prostřednictvím jistého negativního argumentu, pročez se krátce vrátíme k problematice látky. Již víme, že ucelenost smyslových fenoménů účasti na inteligibilní formě (*logos*) čili dokonale ovládnutí látky formou charakterizuje krásu smyslových věcí jakožto sloučenin látky a formy. Opakem je ošklivost. Nyní se pokusím představit další opositní pár, tentokrát se vztahující na dobro coby korelativní vůči kráse a zlo souvztažené s ošklivostí, což poskytuje dvě vnitřně homologické a vůči sobě protichůdné dvojice: (1) krása — dobro; (2) ošklivost — zlo. V I, 8, 4, 1 se dozvídáme, že tělesnost sama o sobě není zlem, jen do té míry, do jaké, abych tak řekl, podléhá látce. Či možná přesněji „účastní se látky“ (*μετέχει ὕλης*). Proč těla nejsou zlá jako taková lze vysvětlit mimo jiné již diskutovanou jedností a participací na formě, jež v případě věcí krásných zcela ovládá látku a podrobuje ji svému formativnímu působení. Avšak zlo je přeci jenom přítomno ve věcech v podobě látky, která je nazvána „prvotním zlem“ (*κακὸν πρῶτον*). „Neboť těla mají svého druhu formu [onen vnitřní *eidos* coby imanentní princip předmětné strukturace], která není skutečnou formou [pravděpodobně myšlena idea], jsou navíc zbaveny života a ve svém neuspořádaném pohybu se ničí navzájem a překáží duši v její vlastní aktivitě a unikají realitě v neustálém toku [snad odkaz na Plat. *Crat.* 439d-c?] jsouce druhotnými zly“ (I, 8, 4, 1-6).⁷⁰ Plótínos nás dále informuje, že látka postrádá jakýkoli podíl na dobru, jsouc jeho úplnou privací, zbavující dobra cokoli, co vstupuje do styku s látkou (I, 8, 6, 23-25). Zlo je definováno coby naprostá privace dobra, přičemž to, co postrádá dobro jen poněkud, není zlé, „neboť může být dokonce dokonale na rovině vlastní přirozenosti“ (I, 8, 5, 6).⁷¹ Látka ovšem postrádá dokonce přirozenost v pravém smyslu slova: stojí-li Dobro nad horní hranicí bytí, pak leží látka pod přídělem dolním, „jsouc“ nebytím a, vzhledem k naprosté absenci podílu na Dobru, zlem. „Když říkáme, že je“, jednoduše používáme též slovo pro označení různých věcí, správnou výpověď o látce je tvrzení, že ,ona

⁷⁰ „The nature of bodies, in so far as it participates in matter, will be an evil, not the primal evil. For bodies have a sort of form, and in their disorderly motion they destroy each other, and they hinder the soul in its proper activity, and they evade reality in their continual flow, being secondary evil“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 287.

⁷¹ „For it can even be perfect on the level of its own nature“, in: ibidem, s. 289.

není“ (I, 8, 6, 10-12).⁷² Chtěl bych se nyní na základě výše uvedených tezí pokusit o formulaci jistých závěrů platných pro smyslové fenomény, přičemž se domnívám, že ačkoli Plótinos mluví v I, 8 především o duši a zlech coby neřestech, lze uplatnit definice nalezené v tomto traktátu i na fyzické objekty.

Vycházejme z již konstatované skutečnosti, že smyslové fenomény představují komposita, v nichž forma usiluje — v případě krásných věcí úspěšně — o podmanění a zformování látky. Takto zjišťujeme, že tyto objekty sestávají z dvou protichůdných elementů či působení. Forma je tou silou, jež zabezpečuje jednotu částí určitého objektu, čímž, má-li převahu nad látkou, zajišťuje krásu věci distribuovanou jejím celkem a poskytnutou částem. Jestliže ovšem látka vzdoruje formativnímu působení *logos*, činí tím objekt ošklivým. Látka jakožto příčina ošklivosti je dále ztotožněna se zlem, což znamená, že její opak, tedy zkrášlující forma, může být v jakémisi smyslu označena jako dobrá. Z toho, domnívám se, plyne, že forma je principem nejen jednotnosti, a tudíž krásy, nýbrž také *per extensum* dobra. Je-li zlo nedostatečností formujícího působení *logos*, absolutní deficiencí formy (I, 8, 5, 6), pak je dobro — coby jeho opak — dostatkem formy, jeho nadvládou nad látkou. „Pakliže zlo spočívá v privaci [formy], bude existovat ve věci zbavené formy“ (I, 8, 11, 4).⁷³

Přesně totéž, jak se zdá, lze říci o ošklivosti. Pakliže ošklivost spočívá v privaci formy, bude existovat ve věci zbavené formy. „Ošklivost je látkou neovládnutou formou“ (I, 8, 5, 25-26),⁷⁴ píše Plótinos, a taktéž je zlo látkou nezvládnutou formou; krása a dobro jsou tudíž opakem neforemnosti a koincidují v jednotící formě, jež je zajišťuje. Z toho bychom mohli vyvodit dva opozitní homologické řetězce: (1) dostatečnost formy — krása — dobro (jelikož látka coby ošklivost a privace formy a naprosté nepodílení se na Dobru, jak víme z I, 8, 7, 23, je zlem) a (2) privace formy — ošklivost — zlo. První řetězec je povahy inteligibilní, zatímco druhý látkové. Kritériem obou určení, krásy a dobra, je tudíž síla formativního působení *logos*. Z těchto úsudků vyvozují, že krásná věc je dobrou a *vice versa*, je-li formativní sjednocující účinkování *logos* dostatečné. Mějme ovšem na zřeteli, že smyslové fenomény jsou podle své přirozenosti sloučeninami látky a formy, tedy zla a dobra, pročež určení jejich krásy-dobra a ošklivosti-zla záleží nikoli na výskytu a působení principu látkového a jednotícího-formativního, nýbrž na poměru sil mezi nimi. Vládne-li *logos* látce dokonale, aniž by se při tom látková komponenta vylučovala, což není myslitelné, pak je věc krásnou a zároveň i dobrou. Pokud, jak to pěkně formuluje Paul Kalligas, forma vládne látce nedokonale, můžeme ten či onen objekt charakterizovat jakožto ošklivý a *eo ipso* zlý. Všimněme si, že, stejně jako v argumentu předchozím, založeném na jednotě, znovu přicházíme ke tvrzení o koincidenci určení dobra a krásy.

⁷² “When we say it ‘is’ we are just using the same word for two different things, and the true way of speaking is to say it ‘is not’”, in: *ibidem*.

⁷³ „So if evil consists in privation, it will exist in the thing deprived of form...“, in: *ibidem*, s. 307.

⁷⁴ „Ugliness is matter not mastered by form“, in: *ibidem*, s. 291.

Je třeba podotknout, že „dobrost“ v případě smyslových věcí nepojímám jako charakteristiku či hodnocení mravní (což ovšem v určitém smyslu platí pro dobro na rovině duše), nýbrž ontologické. Můžeme snad říci, že je tím vyjádřena míra jsoucnosti, poněvadž látka-zlo představuje specificky pojatou nejsoucnost. Takto definované dobro je kvalitou odkazující k Dobru *par excellence*, jehož instanciací, jak jsme předpokládali v předchozím argumentu, je. „Stejně tak jako jest absolutní Dobro a dobro jako kvalita“ (I, 8, 5, 25-26).⁷⁵ Oním absolutním Dobrem je Počátek, první hypostaze. „Dobro jako kvalita“, koinciduující s „krasou jako kvalitou“, je stav ustavenosti v jednotě formy. Tím — chtěl bych to zvláště zdůraznit — dospíváme k trojičnímu modelu *jedno — dobro — krása*, jehož povaha bude upřesněna v následující kapitole. Nadvládou formy zajištěna jednotnost je příčinou „dobra a krásy jakožto kvalit“ náležitě zformované věci, v níž *logos* (princip jednoty) převažuje nad látkou, čímž poskytuje objektu jeho jsoucnost (oproti látkové nejsoucnosti), „dobrost“ (oproti látkovému zlu) a krásu (oproti látkové ošklivosti).

V I, 8, 5, 13 Plótínos definuje „nebytí dobrým“ jako *deficienci*, což může být uplatněno nejen na duši, nýbrž také smyslové fenomény. Domnívám se, že bychom mohli definovat „bytí dobrým“ *ex contrario* jako dostatečnost zformovanosti. Týž výměr je platný v případě krásy. Myslím, že naše pojetí dobra vztaženého na smyslové fenomény by mohlo nabýt na větší jasnosti ve světle Plótínova tvrzení, že to, co postrádá dobro v *nějaké míře* — a to lze říci o všech smyslových objektech, ježto představují kompositum látky a formy — není zlé, ba dokonce může být „dokonalé na rovině vlastní přirozenosti“ (I, 8, 5, 6), přičemž bych chápal „přirozenost“ zejména ve smyslu podstaty toho či onoho typu smyslových fenoménů, případně smyslových fenoménů jako takových.⁷⁶ Tento výrok mám sklon interpretovat ve smyslu *adekvátnosti* vlastní přirozenosti, jež je určena *logos*, nikoli látkou. Jinými slovy, smyslové fenomény, v nichž formativní působení *logos*, určující jejich přirozenost, vládne látce a ustavuje jednotu, a tedy propůjčuje krásu, *jsou dobré ve smyslu adekvátnosti vlastní přirozenosti*.

Závěrem podkapitoly bych chtěl stručně a spíše *en passant* poukázat na další, poměrně nekontroverzní, pojetí smyslových fenoménů jakožto dobrých, jež Plótínos formuluje v polemice s gnostiky. Koncem V, 8, 8, kapitoly, v níž Plótínos vysvětluje ikonickou povahu vztahu mezi Intelktem (coby vzorem) a smyslovým světem (jeho obrazem), stojí následující formulace, jež představuje implicitní výtku gnostickému kosmickému pesimismu: „Proto činí neprávem ti, kteří tomuto kosmu něco vytýkají, vyjma že uvedou, že není oním“ (V, 8, 8, 25).⁷⁷ Myslím, že by nebylo příliš troufalé extrapolovat obhajobu smyslového světa coby dobrého a krásného na jeho jednotlivé fenomény. Řekli bychom tedy, že i věci dolního světa jsou dobré, leč jenom ty krásné, anebo lépe řečeno: smyslové fenomény, v nichž forma ovládá látku, tedy ty, které jsou zároveň a neodmyslitelně dobré a krásné.

⁷⁵ „Just as there is absolute good and good as quality“, in: ibidem, s. 285.

⁷⁶ Ačkoli samozřejmě smyslové věci nejsou skutečnou *ousia* z důvodu výskytu v nich látky.

⁷⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 107.

II. 2.

KOINCIDENCE A ODLIŠNOST KRÁSY A DOBRA

Řečené v předchozí kapitole by nás mohlo přivést až k nebezpečné blízkosti domněnce, že diskutovaná koincidence krásy a dobra představuje jejich splynutí vjedno s důsledkem zániku jakékoli smysluplné podstatné rozlišitelnosti. Chtěl bych se vyvarovat tohoto závěru, který by se mohl z předchozího vyplývat, pročez nyní nabídnu možnost odlišení těchto dvou skutečností při zachování tezi o jejich koincidenci, která bude formulována precizněji nežli v předchozím výměru. Zdá se, že příhodným pro osvětlení tezi o *nesmísitelné* koincidenci dobra a krásy, prozatím na úrovni smyslových fenoménů, bude přihlédnutí k V, 5, 12.

Tuto kapitolu otevírá Plótínos tvrzením, že vědění vyžaduje příslušný orgán, přiměřený předmětu poznávání. Tak jsou některé věci poznatelné prostřednictvím „intelektu v nás“, což je způsob poznání nesmísitelný se smyslovou zkušeností: záměna by byla rovnoznačnou hledění ušima a poslouchání očima. Dále následuje klíčová teze, že totiž cílem veškeré touhy ve veškerenstvu, *causa finalis*, mohli bychom říci, je Dobro čili Počátek všeho, po němž vše jsoucí touží (V, 5, 12, 1-8). Dobro tedy je postulováno coby nejprvotnější a ultimátní předmět všeobecné touhy. Vzápětí dospívá Plótínos k rozboru krásy: její percepce a prahnutí po ní předpokládá jistou míru předcházejícího vědění a *probuzenosti*. Oproti tomu Dobro — inklinace k němu je přirozená a dána *a priori* — se inherentně nabízí coby předmět touhy i spícím — nikoli přirozeně, nýbrž ve smyslu nevědomosti o povaze předmětu své touhy či uchýlení se k pomýlením a deformovaným představám o něm —, přičemž neohromuje toho, jenž s ním přišel do styku, v čemž se odlišuje od krásy, jejíž působení je vylíčeno coby ohromující (V, 5, 12, 10-17). Zde čelíme Plótínem nabízené klíčové distinkci mezi dobrem a krásou: první je vždy dáno, ač i latentně, percepce druhého vyžaduje jisté *předvědění*, tedy ve smyslu demonstrace, přivedení do zjevnosti pohledu, ať už smyslovému či noetickému, nazírajícího subjektu, a *probuzení*. Zkušenost krásy vyžaduje jakousi uvědomělost, zatímco prožitek dobra nikoli, touží po něm i spící, což bychom snad mohli vyložit tak, že je po dobru prahnuto i mimoděčně, nevědomě. Intuice Dobra je *a priori* vlastní duši, zatímco zkušenost krásy se vyznačuje momentem nečekanosti, ba ohromením. Z výše řečeného bychom mohli vyvodit tezi, že totiž krása a dobro se různí v povaze jejich percepce duší, zatímco součinnost jejich epistrofického účinku a společnost trajektorie a cíle svědčí o jejich koincidenci, jíž také charakterizuje.

Anagogická funkce krásy se zdá být pochopitelnou v tom, že vede — a to striktně stupňovaně a vertikálně — od jedné ontologické roviny, a ji příslušející dignity krásy, k bezprostředně vyšší. Smyslová krása poskytuje prvotní impuls k výstupu ke krásám duševním, a posléze také inteligibilní, přičemž nejzazším cílem celého návratného výstupu je Počátek (zatím charakterizovaný jako Jedno a Dobro, atribuce přívlastku Krása zůstává otázkou). Mimoto zkušenost krá-

sy se vyznačuje, jak podotýká Plótínos (V, 5, 12, 10-13; 15-16), jistou prudkostí a naléhavostí, která může nabývat podoby a působení až traumatického. Mohli bychom z toho vyvodit, že takovou je samotná povaha kalologické anagogie? Zaprvé je vzestupné směřování či vztahování krásy stupňované, zadruhé se nezanedbatelně charakterizuje „vizuálností“ či snad lépe řečeno obrazností, vjemovou silou, předpokládajíc uvědomělé vnímání: je-li dobro přítomno a dáno *a priori*, takřka latentně, je zakoušeno neartikulovaně, vyžaduje krásu probuzenou a vědomou percepci. Odkazování dobra, kupříkladu ve smyslových fenoménech, k Počátku je, jak se mi zdá, jaksi bezprostřednější a bezobrazné, „neforemní“, niterné, nikoli vyjádřené a zvnějšněné. Způsobem nepřiliš odlišným interpretuje Plótínovu distinkci Marsilio Ficino v traktátu *De amore*,⁷⁸ chápe Dobro na způsob *středu* a *zdroje*, krásu pak jako *obvod* z onoho centra *vyzářený*. A na jiném místě téhož spisu: „krása je takřka výkvětem dobra. Prostřednictvím půvabů tohoto květu, jako nějakým lákadlem, skryté niterné dobro přitahuje všechny, kdož jej zří. Nicméně bychom nebyli s to naznat vnitřní dobro skrytě uložené v niternosti věcí, ani po něm toužit, pokud by nás nepřitahovalo vnějšími vyjádřeními krásy, ježto naše rozumové poznání čerpá ze smyslů“.⁷⁹ Domnívám se, že právě tento výměr — anebo přinejmenším významově podobný — mohl mít na mysli Plótínos v kontraposici dobra (niternosti, středu, zdroje, latence) a krásy (vnějškovosti, obvodu, evidence, vyzáření, květu) v diskutované kapitole. Dospíváme takto k první odlišnosti krásy a dobra, jež současně koincidují v jednotě (zajišťující obě vlastnosti) a anagogickém působení: „vnějškovost“ krásy, její vyzáření, manifestovaný charakter, předpoklad uvědomělého vnímání a rozpoznání, a jistá niternost, latentnost dobra, touha po kterém je takřka inherentní a neartikulovaná, vlastní i spícím.

Plótínos tvrdí, že zkušenost krásy a láska k ní vyžaduje probuzenost (V, 5, 12, 10-11). Toto tvrzení chápu jako poukázání na její *explicitní manifestovanost*, kterou Ficino přiléhavě označuje jako „květ dobra“,⁸⁰ na její *odhalenou zjevnost* naší percepci. A také jako naznačení *intencionality*: potřeby instance, určitého subjektu, jímž je eminentně lidská duše, krásu vnímajícího, ve vztahu k němuž se krása explicitně manifestuje. Vjem krásy, přijímaný duší, je, jak se zdá, nezbytností z hlediska realizace, ba také iniciace anagogického působení krásy, jehož prvotní impuls je smyslový. Dobro, oproti kráse, jsouce nám provždy latentně („i ve spánku“) přítomno, aniž bychom jej zakoušeli uvědomělé či jakkoli artikulovaně, postrádá onen rys manifestovanosti: je *skryto v niternosti věcí*.⁸¹ Je „uvnitř“ a je soběstačné. Je, bude-li mi dovoleno čerpat z Ficinovy metaforiky, neviditelným kořenem zřejmého květu, nenahlédnutelným přímo zdrojem viditelného skvělení. Dobro je předmětem touhy *ex definitione* a bezpodmínečně, krásu však, má-li se takovým předmětem stát, musí být nazřena (V, 5, 12, 16) a uvědomena. Touha po Dobru předchází probu-

⁷⁸ Marsilio Ficino, *De amore*, II, 3. in: *Opera omnia*, s. 1324 (147-150 Marcel).

⁷⁹ Marsilio Ficino, *De amore*, V, 1, in: *Op. omn.*, s. 1334 (178 Marcel).

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

zení a uvědomění, je *prapočáteční*. To vyznívá přirozeně a přesvědčivě, poněvadž ontologicky a kauzálně je Počátkem veškerenstva právě Dobro nevyžadující nazření ke svému uchopení, neboť touha po něm, tak jako ono samo, je ze všeho nejprvotnější. Zkušenost krásy vyžaduje jakési měřítko, určitou *mohoucnost*, které je zapotřebí k poznávání a rozeznávání krásy a „nic vyššího k posouzení toho, co je její, není, i když zbytek duše při tom pomáhá“ (I, 6, 3, 2).⁸² To nelze říci o Dobru — jeho intuitivní zkušenost je přirozená a vrozená, nepředpokládá žádnou zvláštní kriteriální analýzu. Plótínos píše (V, 5, 12, 17), že krása je druhotnou oproti Dobru, „ježto ona vášnivá láska k ní je druhotnou [*contra* prvotní touha po Dobru] a je pocítována těmi, kteří jsou již vědomi“.⁸³ Domnívám se, že přisouzení Dobru prvotnosti a atribuce krásy druhotnosti (1) poukazuje na původ krásy v Dobru, což dále a vzhledem k této kauzální situaci (2) přidává na přesvědčivosti výše zmíněným metaforám: Dobro — sluneční glóbus, krása — skvělení; Dobro — neviditelný kořen, krása — jeho viditelný květ; Dobro — tajný střed, krása — zjevný obvod.

Dobro je dále líčeno coby zcela soběstačné, jako úplnost a nejzazší cíl: „všichni lidé mají za to, že dosažení Dobra je postačující, ježto, došedše Dobra, došli cíle. Leč ne všichni zří krásu a, vzniká-li, považují ji za krásnou pro sebe samu, nikoli pro něj; totéž platí o kráse zde: náleží tomu, kdo jí má. A lidem postačuje zdání krásy, i kdyby sami krásnými nebyli; ovšem disponovat zdánlivě Dobrem nechtějí“ (V, 5, 12, 20-26).⁸⁴ Některým lidem totiž postačuje navozovat zdání krásy, aniž by se ovšem krásnými byli či stávali. Zdání dobra však neuspokojí nikoho, ba snad ani nemůže být předstíráno. V tomto smyslu, mohli bychom říci, je Dobro autentické *ex definitione*, zatímco krása „zde“, tedy na rovině smyslového vnímání, může klamat.

Tomuto podotknutí následuje překvapivá a vysoce významná teze: Dobro i krása „participují na témže a jim oběma předchází Jedno“, přičemž „ve vyšším světě samo Dobro nepotřebuje krásu, ačkoli krása vyžaduje jej“ (V, 5, 12, 30-35).⁸⁵ Nalézáme tu vlastně čtyři zásadní tvrzení: Dobro je (1) odlišeno od Jedna, neboť, jak tvrdí Plótínos, (2) Jedno předchází oběma, přičemž (3) Dobro i krása participují na Jednu a (4) Dobro je zcela nezávislé na kráse, která ovšem potřebuje Dobro. Formulace druhotnosti Dobra a krásy oproti Jednu se zdá být dosti transparentní, nadto „participace“ Dobra na Jednu předpokládá vztah účinku a příčiny, nicméně toto rozlišení se vyskytuje jen v kapitole V, 5, 12, a tudíž nepředstavuje *locus communis* Plótínova myšlení. Jeví se však velmi zákonitým, přihlašujeme-li se k vylíčené kauzální závislosti krásy na dobru a meta-

⁸² Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 27.

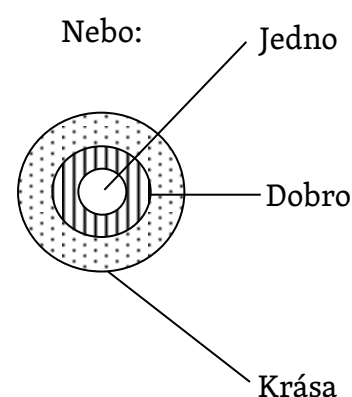
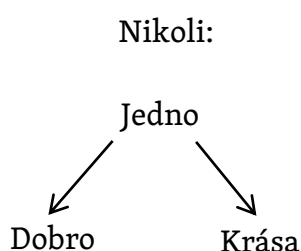
⁸³ „Beauty is shown to be secondary because this passionate love for it is secondary and is felt by those who are already conscious“, in: Plotinus, *Enneads* V. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 191.

⁸⁴ „All men think that when they have attained the Good it is sufficient for them: for they have reached their end. But not all see beauty, and when it has come into existence they think it is beautiful for itself and not for them; this applies also to beauty here: it belongs to the one who has it. And it is enough for people to seem to be beautiful, even if they are not really; but they do not want to have the Good in seeming only“, in: ibidem.

⁸⁵ „and that in the higher world also the Good itself does not need beauty, though beauty need it“, in: ibidem, s. 193.

foře kořene a květu či slunce a jeho skvění. A mimoto hierarchický vztah z V, 5, 12, 30-35 stojí v jasném souladu nejen s kauzální závislostí, nýbrž i řečeným o jednotě coby zajištění krásy.

Domnívám se, že náležité prozkoumání tohoto komplexu problémů vyžaduje návrat k již tematizovanému v diskusi o triádě *jedno — dobro — krása* ve smyslových věcech, neboť Plótinos operuje v V, 5, 12, 30-35 s touž trojicí pojmů, leč „ve vyšším světě“. Domnívám se, že mezi triádou ve smyslových fenoménech a rozvrhem z V, 5, 12, 30-35 lze spatřovat přesvědčivou analogii: (1) jednot, tedy forma neboli vnitřní (*enhylon*) *eidos*, podmiňuje krásu a dobro věci, jak jsme říkali v předchozí podkapitole, a v tomto smyslu je nadřazena kráse i dobru coby příčina účinkům; Jedno hypostatické pak předchází Dobru i kráse, jak naznaáváme z V, 5, 12, 30-35, a právě na něm obě nižší instance participují. (2) Přijmeme-li Ficinovu interpretaci vztahu Dobra a krásy, budeme s to uchopit triádu hierarchicky: *Jedno* (jednost = vnitřní *eidos*) — *Dobro*, jež krásu nepotřebuje, a tudíž je jí nadřazeno, jsouce současně podřízeným Jednu jakožto účinek příčině, — *krása* je pak manifestací, zviditelněním, září Dobra, jež potřebuje (V, 5, 12, 35).



Ohledně konkrétnější identifikace krásy z V, 5, 12 lze patrně předpokládat dvojí. (1) Buďto krásu ve „vyšším světě“, potřebující Dobro a participující na něm, označuje Intelekt,⁸⁶ anebo (2) jako skutečnost patřící k první hypostazi, a to z důvodu, že na některých místech⁸⁷ Plótinos užívá pojmu *kalon* právě v kontextu Počátku. V jiných kapitolách se pak výslovně zabývá krásou v bezprostřední souvislosti s Jednem.⁸⁸ Prozatím obě interpretace se zdají být přípustnými. Bližšímu rozboru této problematiky se věnuji v kapitole III. 2.

Symetrie mezi vztahem Jedna, Dobra a krásy „ve vyšším světě“ — přitom, že první dva určení spadají pod jednu hypostazi, tj. Počátek — a na rovině smyslových fenoménů se zdá být odpovídající: (1) Jedno je nadřazeno oběma skutečnostem, řekněme účinkům či působením („oběma předchází Jedno“, V, 5, 12, 32), jež se jej účastní (V, 5, 12, 31), taktéž ve smyslových objektech jednot podmiňuje jejich dobrotu a krásu; (2) „Dobro nepotřebuje krásu“ (V, 5, 12, 33), je jí nad-

⁸⁶ Pojem *kalon*, užitý v kapitole V, 5, 12, bývá nejběžněji ztotožňován právě s Intelem.

⁸⁷ Například I, 6, 7, 12 a I, 6, 7, 14-15.

⁸⁸ VI, 7, 33, 20-37 a VI, 7, 32, 30-33.

řazeno tak, jako Jedno je nadřazeno oběma; (3) „ale krása potřebuje jej“ (V, 5, 12, 33), tedy Dobro, a tudíž je mu podřízena, a to, předpokládám, coby účinek příčině, tedy analogicky podřízenosti Dobra Jednu. Jako, smím-li se znovu dovolat Ficinu, květ kořenu, anebo světlo Slunci. Na podporu ficinovského pojetí krásy coby *vyzáření* Dobra bych jen *en passant* připomněl Plótínova slova z I, 6, 9, 37-38: „To, co jej [Intelekt] převyšuje, nazýváme přirozeností Dobra, jež drží krásu před sebou coby zástěnu“.⁸⁹ Možná se onou zástěnou nemíní Intelekt, nýbrž *cosi* mezi Intelem a Dobrem, což Plótínos ztotožňuje s krásou. Jakási prostředkující — mezi první a druhou hypostazí — instance. Zdá se, že tímto je právě krása jakožto manifestované Dobro v roli mezičlánku v interakci mezi Počátkem a Intelem.

Na jiném místě (VI, 7, 21, 15) Plótínos tvrdí, že „věci tam, v inteligibilním, ačkoli jim náleží mnoho světla, potřebují jiné, mohutnější světlo, aby byly nazřeny samy sebou i jinými“.⁹⁰ Ony „věci v inteligibilním“ jsou jistě ideje, jež mají zapotřebí mocného jasu Dobra, aby „byly nazřeny samy sebou i jinými“, tudíž aby se staly vzájemně transparentními, a také objekty rozumové kognice. Takto bych chápal tezi z VI, 7, 21, 15. V následující kapitole (VI, 7, 22, 1-5) je podruhé řečeno, že na ideje v Intelktu vyzařuje světlo Dobra, přičemž Plótínos výslovně tvrdí, že toto ozáření činí ideje *žádoucími* (nejspíše ve smyslu spiritualizované lásky) a poskytuje jim „*jakousi milost*“ (VI, 7, 22, 6). Skvění Dobra osvětluje ideje a obdařuje viditelností, poznatelností, žádoucností, milostí a krásou, neboť jejich krása by zůstala, jak zjišťujeme o několik řádků dál, neúčinnou, pakliže by nedošlo k onomu osvětlení září Dobra (VI, 7, 22, 12).

Z V, 5, 12 víme, že Dobru je kauzálně podřízena, pod něj bezprostředně řazena, krása. Bylo by pak omylem ji ztotožnit s oním jasnem Dobra, máme-li na zřeteli domněnku, že „mezi“ Intelem a Dobrem se nalézá krása coby „zástěna“ (I, 6, 9, 38) a „prostřednice“, a přihlížíme-li ke zkrášlující povaze vyzaření Dobra (VI, 7, 22, 12)?

Na jednu stranu je vyvození z V, 5, 12 ztotožnění krásy s Intelem jako druhým po Dobru zcela pochopitelné. Přihlížíme-li k řádkům 31-33, zjišťuje, že Dobro je podřízeno Jednu, zatímco krása Dobru, což, domnívám se, nás opravňuje k předpokladu, že Počátek, tedy první hypostáze, se neomezuje určením Jedno a Dobro, nýbrž jaksí zahrnuje i krásu. Mohli bychom spekulovat, zda je opodstatněné chápat Dobro jakožto účinek Jedna ve smyslu universálního předmětu touhy, krásu pak usouvztažňovat se zviditelněním, manifestací Dobra na různých ontologických rovinách. A také chápat takto definovanou krásu ve smyslu záře, nikoli však Intelktu, nýbrž samotného Dobra. K těmto otázkám se vrátím v kapitole III. 2.

Mohli bychom na naši otázku pohlédnout i z úhlu poněkud jiného. Zavedli bychom rozlišení *dobro-o-sobě* a *dobro-pro-jiné*. První výměr je totožný určením „být dobrem“; druhý vystihuje

⁸⁹ „That which is beyond this we call the nature of the Good, which holds beauty as a screen before it“: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 261.

⁹⁰ „so with the things there in the intelligible, though they possess much light, there is need of another greater light that they may be seen both by themselves and by another“, in: Plotinus, *Enneads* VI. 6-9, přel. A. H. Armstrong, (Cambridge: Harvard University Press, 1988), p. 155.

relační aspekt — „být dobrem pro něco“, ve vztahu k čemusi. Dobro může být pochopeno v obou významech: je *dobrem-o-sobě* a současně i *dobrem-pro-jiné*, mj. proto, že jiní po něm touží, a to způsobem nejúplnějším, je universálním a svrchovaným předmětem touhy. Krása oproti dobru, nejsouc *dobrem-o-sobě*, je nicméně *dobrem-pro-jiné*, poněvadž orientuje a přibližuje ve svém anagogickém působení k hypostatickému Dobru. Krásná věc by byla *dobrem-pro-jiné*, zejména pro duši, jelikož zkušenost smyslové krásy poskytuje aproximaci a referenci krásy vyšší, duševní, obrací pohled a stupeň výš, dokud nepřivede zakoušejícího k samotnému Dobru. Zajištěním *dobro-pro-jiné* se povaha krásy, ba ani dobra, nevyčerpává, nicméně v něm spočívá moment jejich prolnutí a koincidence. O kráse, ač není dobru totožná a nespadá s ním vjedno, můžeme říci, že je *dobrem relačním*, tj. pro něco či někoho. Dobru pak náleží určení *relační* i *bytočné*. Takto krása sdílí některé charakteristiky dobra, aniž by byla dobru zcela totožná.

Ta či ona smyslová věc by mohla být, jak stanovili v II. 1. 2., nazvána dobrou, jestliže je eideticky sjednocenou, takovou, že v ní forma zvládá látku. Je dobrou, poněvadž je adekvátní své přirozenosti vyjádřené v *logos* formujícím látku. Víme také, že jednotící forma obdařuje věc krásou, jíž distribuuje částem celku. *Dobrou-pro-jiné* se taková věc stává, jakmile je ustavena relace se subjektem buďto aktivně jí zakoušejícím, anebo pasivně přijímajícím její působení, ať už jakékoli povahy. Není-li přítomen subjekt percepce či objekt působení, ona věc dobrá a krásná, tedy „o sobě“, vzhledem ke své konstituci, jednotě a foremnosti, není *dobrou-pro-jiné*, dokud nevzniká vztah s oním jiným. Zmiňme, že krása jako taková se vyznačuje relačním charakterem, vyžaduje jakožto zjevnost či manifestovanost, zviditelněnost dobra percipující subjekt; musí být nazřena, ať už smyslově či inteligibilně, aby se stala předmětem touhy. Na druhou stranu dobro zůstává nám přítomným a pro nás žádoucím, jsouce skrytým, i „ve spánku“.

Plótínos podotýká, že „všichni lidé mají za to, že dosažení Dobra je pro něj postačující: neboť došli svého cíle. Ale ne všichni zří krásu, a jakmile se objevuje, myslí si, že je krásná o sobě, nikoli pro něj“ (V, 5, 12, 20-22).⁹¹ Jsouce dobrem, je Dobro týměž *pro jiné* jako nejvyšší cíl nepředpokládající nic lepšího a úplné naplnění touhy: je postačující. Někteří pak vnímají krásu jakožto „krásnou o sobě“. Tento výrok bych vyložil jako případ chybného vnímání či selhání anagogického působení krásy. Zaprvé tito percipující subjekty, jimiž nejsou všichni, *nezří krásu*, tudíž postrádají potřebnou vnímavost, jsou neprobuzeni (V, 5, 12, 11). Zadruhé, když s ní přichází do styku, když se krása ukazuje jejich vnímání,⁹² mají za to, že je krásná o sobě, nikoli pro něj, tudíž, jak se zdá, nechápou, že je pro něj dobrem, anebo z nějaké příčiny nejsou schopni přijmout její působení. V každém případě zůstávají nereceptivními vůči kráse, protože ji považují za krásnou „o sobě, nikoli pro něj“.

⁹¹ “All men think that when they have attained the Good it is sufficient for them: for they have reached their end. But not all see beauty, and when it has come into existence they think it is beautiful for itself and not for them...”, in: Plotinus, *Enneads* V. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 191.

⁹² Takto chápou “*to de kalon oute pantes eidon genomenon*”.

Je třeba dodat, že krása — ač by se jí smyslový fenomén vyznačoval vzhledem k eidetické zformovanosti a jednotě — není vždy a nutně *dobrem-pro-jiné* a funkce anagogická mu nenáleží automaticky. Plótinos má totiž za to, že krása je schopna odvracet „nechápací“ od Dobra (V, 5, 12, 37). Předpokládal bych, že tato eventualita vystihuje situaci, kdy krása smyslového (ať už přirozeného, tělesného, anebo uměle zhotoveného) se stává, abych tak řekl, autoreferenciální, zacyklenou v sobě, tudíž pozbývá reference k vyššímu, své anagogické funkce. Co přesně uniká onomu „nechápacímu“? Patrně ta skutečnost, že „krásno je *tam*“ (I, 6, 9, 45),⁹³ že „Krása zde je obdivována kvůli kráse *tam*“ (V, 8, 8),⁹⁴ že „výtvory přírody [kupříkladu krásná těla] napodobují něco jiného“ (V, 8, 1, 34-35)⁹⁵ a že i „umění nenapodobuje jednoduše to, co vidí, nýbrž spěchá k působícím formám [logoi], z nichž přirozenost těchto jsoucen pochází“ (V, 8, 1, 35-36).⁹⁶

Závěrem podkapitoly bych chtěl nabídnout stručné shrnutí. Stanovili jsme, že (1) zkušenost krásy vyžaduje „probuzenost“ a vyznačuje se uvědomělostí, dobro je však chápáno jaksi přirozeně a mimoděčně, je přítomno a přístupno i „spícím“. (2) Krása se vyznačuje manifestovaností, je zvnějšněním, předpokládá relaci, subjekt jí percipující, dobro je pak niterné, nezřídka neuvědomělé, neartikulované; vnějškovost či manifestovanost zde usouvztažňuji s potřebou uvědomělosti, niternost s absencí tohoto požadavku, pokusil jsem se také ukázat, že krása může být pojata jakožto vyzáření, obvod či výkvět zdroje, středu a kořenu, tedy dobra; tím je postulována kauzální odvozenost krásy z dobra. (3) Krása dle Plótína není nejzazším předmětem touhy, tím je Dobro, ani prvním, láska k ní je druhotná, což potvrzuje kauzální podřízenost krásy; (4) Povaha krásy se ozřejmuje ve vztahu s uvědomělým a probuzeným vnímajícím subjektem, zatímco Dobro je soběstačností samou; (5) Krásu lze chápat jakožto *dobro-pro-jiné* vzhledem k její anagogické funkci, orientující a vedoucí odsud *tam*, ovšem v případě že se touto funkcí skutečně vyznačuje a neodvrací od Dobra; (6) Jak dobro, tak i krása jsou *dobra-pro-jiné*, ačkoli krása není dobrem jako takovým, v tom spočívá moment jejich koincidence společně s *jednotou* (ve smyslových fenoménech jejím garantem je vnitřní eidos náležitě ovládající látku), jež činí tu či onu věc dobrou a zároveň krásnou, tedy manifestovaně, zviditelněně dobrou, případně také, pakliže se tato krása vyznačuje anagogickou funkcí, *dobrou-pro-jiné*. Totéž platí i „ve vyšším světě“, poněvadž Dobro i krása se účastní Jedna, přičemž je Dobro Jednu podřízeno: účast Dobra na Jednu značí kauzální prvotnost Jedna. Krása je pak kauzálně závislá na Dobru. Z toho vyvozují hierarchii *Jedno* (nejstarší a zajišťující celou strukturu) — *Dobro* (prvorozený účinek Jedna) — *Krása* (vyzáření, zvnějšnění či manifestace Dobra jako své příčiny).

⁹³ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 57.

⁹⁴ Ibidem, s. 67.

⁹⁵ Ibidem, s. 75.

⁹⁶ Ibidem.

II. 3.

KRÁSA A DOBRO V DUŠI

V této kapitole hodlám prozkoumat vztah krásy a dobra, tentokrát s přihlédnutím především k duši, z hlediska naší percepce krás. Úhlavním zájmem kapitoly bude zaprvé otázka po souvislosti mezi *mravním dobrem* a *očistěností* duše a její receptivitou ke krásě; zadruhé pokus o definici *ctnosti* coby té jednoty na rovině duše, která zaručuje duševní krásu a dobro. Výchozím bodem úvah bude třetí kapitola traktátu *O krásném*.

Počátkem zmíněné kapitoly uvádí Plótínos jistou *mohoucnost*, jež je určena k poznávání krásy a „nic vyššího k posouzení toho, co je její, není, i když zbytek duše při tom pomáhá“ (I, 6, 3, 2),⁹⁷ anebo, jak přesněji překládá Armstrong, „zbytek duše posuzuje společně s“, tedy onou *mohoucností*.⁹⁸ Plótínos dodává, že i zbytek duše „se vyslovuje“ k identifikaci krásy „tím, že způsobuje krásné tělo formě v sobě a používá ji k posouzení krásy, jako by bylo pravítek, jimž se soudí přímost“ (I, 6, 3, 5-6).⁹⁹ Ona „forma v sobě“ je tudíž kritériem posouzení krásy „zbytkem duše“ součinně se zvláštní *mohoucností*, jejíž povaha zůstává nevyjasněnou. Metafora pravítka připomíná řečené Aristotelem v *De anima* (I, 5, 411a2-7), přičemž Plótínovo využití pravděpodobně souvisí — ač to nelze tvrdit se vši jistotou, jelikož jde o pojednání první v chronologickém pořadí — s tím, že Plótínos má na mysli nauku o souvztahování fantazijních obrazů a „stop“ Intelaktu „odedávna“ jsoucích v duši. Podle Plótínovy nauky zůstává totiž duše neafikována tělesnými objekty, jež působí pouze na příslušné tělesné orgány určené k interakci s fyzickými vlivy. Smyslová zkušenost poskytuje *fantasmata* (V, 3, 2, 8), jež, jak vysvětluje Lenka Karfíková, dodávají „rozvažovací schopnosti (*dianoia*) materiál, který tato schopnost duše dále rozvíjí“.¹⁰⁰ Tato *fantasmata* předána duši tělesnými orgány coby externí vjemy jsou agregována do „úsudku“, „jež Plotin přičítá obrazotvornosti čili fantazii (τό φανταστικόν či φαντασία) <...>“¹⁰¹ a spolupůsobí s „vtisky“ (τύποι), jejichž původcem je také smyslové vnímání a jež ovšem nejsou povahy látkové. Na druhou stranu „týž výraz ‚vtisk‘ zde Plotin užívá také pro ‚stopy‘ poskytnuté duši z Intelaktu,¹⁰² tj. struktury, které jsou v duši přítomné ‚odedávna‘ a které se aktualizují jakousi platónskou anamnézí, díky níž je možno nově nabyté vtisky utřídit“.¹⁰³ Vidíme, že diskursivní činnost duše zahrnuje ke zpracování jak informaci tělesného původu zprostředkovanou smysly,

⁹⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o krásě*, s. 27.

⁹⁸ „The rest of the soul judges along with it“, in: Plotinus, *Enneads I. 1-9*, přel. A. H. Armstrong, s. 239.

⁹⁹ „by fitting the beautiful body to the form in itself and using this for judging beauty as we use a ruler for judging straightness“, in: ibidem, s. 239-241.

¹⁰⁰ Lenka Karfíková, Úvod k: Plótínos, *O sebepoznání: Enneada V, 3(49)*, (Praha: Oikoymenh, 2014), s. 20.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Srv. Enn. V, 3 (49), 2, 10. 24 n. („vtisky“) a 3,12 („stopy“).

¹⁰³ Lenka Karfíková, Úvod k: Plótínos, *O sebepoznání: Enneada V, 3(49)*, s. 21.

tak i „stopy“ Intelktu v duši: „rozpoznává nové a nedávno nabyté vtisky a spojuje je s těmi, které jsou v ní odedávna“ (V, 3, 2, 11-14).¹⁰⁴ Obdobného názoru (s odvoláním na E. K. Emilssona)¹⁰⁵ na souvislost mohoucnosti určené k posouzení krásy je také Ota Gál.¹⁰⁶ Z toho by plynula jasná spojitost mezi schopností zakoušet krásu a inteligibilním. Anebo, lépe řečeno, inteligibilní povaha zkušenosti krásy. Důležité v tuto chvíli je, že *duše disponuje formou v sobě*, jež slouží jako měřítko k posuzování krásy, jako kritérium estetických soudů. Mohli bychom dále předpokládat, že tato *vnitřní forma* je onou mohoucností, jíž Plótínos zmiňuje v první větě kapitoly.

Dále pokládá Plótínos otázku po principu souměřitelnosti smyslového a nesmyslového: „Jak ale souhlasí tělesné s tím, co tělu předchází? A jak stavitel, který dům jsoucí mimo něj uvede v soulad s videm [formou] v sobě, může prohlásit, že je krásný?“ (I, 6, 3, 7).¹⁰⁷ Důvodem a zárukou toho je vnitřní estetické *eidos*, jež, zůstávajíc neztvárněným, se ztotožňuje s vnitřním obsahem. „Odloučíme-li kameny“ (I, 6, 3, 8),¹⁰⁸ tedy odmyslíme-li látkovost domu, nazřeme jeho vnitřní formu přítomnou simultánně v jednotlivých částech budovy. Duše pojímá a uchopuje v tělech formu poskytující smyslovému ucelenost, jistý vnitřní obsah, jež duše je s to recipovat, jenž se „uvede dovnitř do duše již jako bez částí a dá to vnitřku <duše> jako to, co s ním souhlasí, co je s ním v souladu a co je mu milé“ (I, 6, 3, 14-15).¹⁰⁹

Po stručné expozici Plótínovy představy posuzování krásy a k tomu potřebných prvků se můžeme vrátit k otázce po souvislosti mezi dispozicemi duše a její receptivitou ke kráse. Můžeme oprávněně předpokládat, že receptivita duše (prostřednictvím mohoucnosti k tomu určené) ke kráse závisí na stupni její očištěnosti od látkovosti, a tedy i proximity Dobru (ve smyslu morálním, jimž se budu zabývat nyní, a také inteligibilním, čemuž se hodlám věnovat v následující kapitole). Nyní se pokusím představit objasnění — a snad i obhajobu — této teze.

Začal bych poněkud daleka. Ve čtvrté kapitole traktátu *O krásném* (I, 6, 4) Plótínos se věnuje „vzdálenější věci“, tedy nadsmyslovým skutečnostem. Plótínos zde, jak se zdá, uplatňuje koncepci *vnitřního eidos* za účelem vysvětlení duševní krásy. Tato vnitřní krása, percipovaná nikoli tělesnými orgány, nýbrž duševním zřením, se vyvyšuje svým důstojenstvím nad krásou smyslovou. A tak, jako nevidomí nemohou naznat smyslovou krásu, i ti, jež nepoznali krásu duševní (*per analogiam* nenabyli duševního zření) „nemohou mluvit o kráse zaměstnání“ (I, 6, 4, 9)¹¹⁰ a podobných nesmyslových krásách. Tito „duševně nevidomí“ nemohou navíc mluvit „Ani o ‚záři‘ zdatnosti“ (I, 6, 4, 10), tedy o ctnosti, o tom, co se ukáže být pojmem ústředním.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988).

¹⁰⁶ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 19-20.

¹⁰⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 27.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 27-29.

¹¹⁰ Ibidem, s. 31.

Avšak existují ti, jež duševním zřením disponují, „kteří vidí tím, čím na takové věci hledí duše, a kdož potom, když <takové věci> uviděli, se z toho těší a jsou ohromeni a zděšeni daleko více než těmi krásnými věcmi, o nichž jsme mluvili dříve, protože nyní se již dotýkají opravdových krásných věcí“ (I, 6, 4, 13-16).¹¹¹ Je konstatováno, že osvojivší duševní zření pocítují při nazeření skutečné, tedy nadmyslové, krásy potěšení spojené s ohromením a zděšením, jež převyšuje podobnou zkušenost s krásou tělesnou (zde je jistě implicitně přítomen odkaz na *Symposium* 210b-c). Dále Plótínos rozvádí výčet stavů navozených krásou (včetně smyslově nenahlednutelné): „úžas a příjemné zděšení, touha, láska a vzrušení spjaté s příjemností“ (I, 6, 4, 17).¹¹² Závěrem kapitoly Plótínos tvrdí, že takové stavy jsou přístupny všem duším, avšak nejsilnější inklinace k nim je v duších, „jež mají větší sklon milovat“ (I, 6, 4, 19), jež jsou krásou (tělesnou i nadmyslovou) drážděny nejvíce.

V následující kapitole traktátu pokračuje Plótínos explikací milostného námětu. Pocity poznamenané milostně, včetně nahlížení vnitřní krásy, exaltace a odvratu od těla, jsou líčeny jako vlastní skutečně milujícím, přičemž se prohlašuje, že to není ani forma, ani barva, ani velikost, nýbrž duše, jež působí takovou zkušenost. Tudíž nic ze smyslového. Společným jmenovatelem těchto stavů zakoušených milujícími je *morální řád duše*, což potvrzuje následující tvrzení: exaltace je pocítována v náhledu (ať už v sobě či někom jiném) „duševní velikosti, spravedlivého života, čisté mravnosti, statečnosti o vznešeném vzezření, důstojnosti a skromnosti vycházejících v odvážné, poklidné a neochvějné odhodlanosti, a to vše je ozařováno božským skvěním intelektu“ (I, 6, 5, 14-17).¹¹³ Zdá se, že tu můžeme poměrně bezpečně identifikovat zakotvení duševní krásy v *mravním řádu* ve vztahu k intelektuálnímu principu, neboť takové věci jako duševní velikost, spravedlnost, mravnost, statečnost, skromnost, odvaha, jsou nepochybně ctnosti, nadto „ozařované božským skvěním intelektu“.

Tyto vlastnosti, tj. *ctnosti*, milujeme, pokračuje Plótínos, vyvolávají v nás stavy milostného vzrušení; proč však je nazýváme krásnými? Proto sice, že jsou *skutečně jsoucími*, a takto je zakouší duševně nahlízející. Co však znamená „skutečně existovat“? Tyto vlastnosti existují jako krásy: estetické určení je postulováno ontologicky. Můžeme parafrázovat tento výměr následovně: *být krásou (být krásným) znamená být skutečně*. Proč ale ona skutečná jsoucna (v našem případě *ctnosti* coby vlastnosti duše) činí duši hodnou lásky? Zaprvé je dle Plótína příčinou „proslavující světlo“ ozařující všechny ctnosti duše neboli již zmíněné „božské skvění intelektu“. Plótínos má patrně na mysli skvění „intelektu v nás“, o němž mluví v I, 6, 5, 17. Zadruhé Plótínova argumentace pokračuje uvážením protivy, tedy ošklivosti. Plótínos navazuje líčením duše zhýralé a nízké,

¹¹¹ Ibidem, s. 31.

¹¹² Ibidem, s. 33.

¹¹³ „greatness of soul, a righteous life, a pure morality, courage with its noble look, and dignity and modesty advancing in a fearless, calm and unperturbed disposition, and the godlike light of intellect shining upon all this“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 247.

porobené žádostmi, prodlévající v neřestech a ošklivostech, a těšící se z nich. Nicméně v takové mravně-estetické ohyzdnosti nachází neřestná duše krásu. Ošklivost je pro ni — v důsledku její zkaženosti — krásou a potěšením. Jak píše v poznámce A. H. Armstrong: „Krása jeví se takové zkažené percepci duše, jejíž zvrhlosti jí vedou k uchopování αἴσχος coby καλόν, a také ἡδύ“.¹¹⁴ Můžeme si vzpomenout na řečené Plótínem o případné schopnosti krásy odvracet „nechápající“ od Dobra (V, 5, 12, 36). V takovém případě by toto odklonění patrně souviselo s nepochopením, s klamným uchopením ošklivosti jako krásy, se záměnou αἴσχος s καλόν, pseudo-identifikací tak silnou, že substitute působí potěšení. Tato falešná identifikace, jak jsme viděli, povstává z orientace duše na nespravedlnost, žádostivost, zbabělost, závistivost, zmatečnost, nečistou smyslnost a podobně: *na neřesti místo ctností*. Tudíž duše oddávající se neřestem přichází ke ztotožnění ošklivosti s krásou, k pochybení perceptivní záměny krásy za ošklivost zapříčiněním zanedbání ctností ve prospěch neřesti. Domnívám se na základě předchozího výměru, že v kontextu psychickém je krása spjata se ctností, ba jí podmíněna, zatímco ošklivost s neřestí, poněvadž chybné ztotožnění ošklivosti s krásou je zapříčiněno neřestností duše, tj. deficiencí ctnosti. „Nechápající“ jsou odvráceni od morálního dobra mylně identifikovanou krásou, která je ve skutečnosti ošklivostí. Nechápu souvislost *krásy s ctností* a *ošklivosti s neřestí*, stejně jako protichůdnost těchto dvojic.

Je to jakási pervertovaná „krása“, do níž je vpleteno zlo, krása prostá nahlížení toho, „co má duše nahlížet“ (I, 6, 5, 37).¹¹⁵ Tuto degradaci, falešné uchopení ošklivosti coby krásy, způsobuje podle Plótína zhoubné působení smyslových objektů a upadnutí k látce. Ba víc, taková duše „přijímá novou formu“ (I, 6, 5, 43)¹¹⁶ sobě cizí, což Plótínos přirovnává k pohroužení se do bahna. Obdobně dochází k pošpinění duše jejím spolčením s látkou. Ošklivost přichází zevně coby zakalení, a obnovení duševní krásy vězí v očistě. „Právem tedy řekneme, že se duše stává ošklivou příměsí, oslabením a sklonem k tělu a látce“ (I, 6, 5, 49-50).¹¹⁷ Obrodná očista — dle analogie s omytím zlata od nečistot —, předpokládá separaci „od žádostí, jež se jí skrze tělo zmocňují“ (I, 6, 5, 54),¹¹⁸ od následků vtělenosti a ošklivosti vzešlé „z jiné přirozenosti“ (I, 6, 5, 58-59),¹¹⁹ tedy z látky.

Ze všeho výše řečeného usuzuji, že identifikace skutečně jsoucího jako krásy načrtává cestu k Intelktu, do nějž vede i mravní aktivita, a v němž koincidují. Paul Kalligas v komentáři k I, 6, 5, 21-22 píše: „Ctnosti, jsoucí ‚aktivitami‘ (*energeiai*) Intelktu (viz VI, 2, 18, 15-16), mohou být označeny jako iluminace vrhané na duši, čímž je činěná ‚intelektuální‘ (*noera*), a tudíž asimilo-

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ „what a soul ought to see“, in: ibidem.

¹¹⁶ „receiving a form other than its own“, in: ibidem, s. 249.

¹¹⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 39.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

vanou do Intelktu“.¹²⁰ Přitom jsou tyto ctnosti zároveň krásami duše, a to skutečně jsoucími. Z toho by vyplývalo ztotožnění duševní krásy s ctnostmi, mravní aktivitou. Mimoto jsou ctnosti také *dobra-pro-duši*, tedy pro duši samou, neboť jejich prostřednictvím se očišťuje od látky, ozařuje se, stává se „intelektuální“ a asimiluje se do Intelktu. A jak píše Plótinos v I, 8, 6, 20: „Lidská zkaženost je protikladná ctnosti, přičemž ctnost není Dobro, nýbrž dobro (*a good*), jež nám umožňuje přemožení látky“.¹²¹ „*A good*“ jak ve smyslu dílčího dobra, nikoli hypostatického, tak i *dobra relačního*, tudíž vztahujícího se k duši a jejímu úkolu osvobození se z látkovosti ve výstupu k Intelktu. Takto dospívám k závěru, že dobro a krása duše koincidují ve *ctnosti*, tak jako dobro a krása smyslových fenoménů koincidují ve formou zajištěné *jednotě*. A podobně vnitřní formě (*hyles logos*) smyslových věcí je ctnost jaksi jednotící, neboť usebírání duši k Intelktu.

*Ctnost — definovaná coby očištěnost duše od látky, tedy sjednocenost, usebranost contra látková diskrétnost a rozmělněnost — představuje pojem, v němž koinciduje krása a dobro duše. Koincidence tu označuje dvojí: (1) ctnost (vyvážanost z látkou zapříčiněných neřestí) je principem podmiňujícím krásu i dobro v duši, a to obdobně tomu, jak jednota garantuje krásu a dobro smyslových fenoménů; (2) ctnost jakožto psychická krása je dobrem-pro-duši, neboť působí očištěně a anagogicky, čímž uvádí duši do Intelktu. Aplikace triadického modelu, již nalezeného ve smyslových fenoménech a „vyšším světě“, tj. na rovině Jedna, případně Jedna a Intelktu, je zcela přípustná i v kontextu duše. Ctnost by tu představovala princip usebranosti, soustředěnosti, jednoty duše očištěné od mnohosti, diskrétnosti, rozmělněnosti látky, což podmiňuje její status *dobra-pro-duši* a duševní krásy (*psuchikon kallos*).*

Na základě výše řečeného bychom mohli říci, že *koincidence duševní krásy a mravního dobra duše spočívá v také cíli anagogie, jimž je Intelkt*. Dle výstižné formulace Émila Bréhiera „mravní ušlechtilost (*moral loftiness*), stejně jako estetická kontemplace, vedou k Intelktu“.¹²² Ctnost totiž, jak jsme již říkali, iluminuje duši intelektuálně, jsouc působením Intelktu, krása pak je zajištěna — co do svého původu — idejí v Intelktu: s odvoláním na Platóna praví Plótinos, že krása obrazu je podmíněna krásou vzoru (V, 8, 8, 20), tj. ideje (V, 8, 8, 10). Émile Bréhier podotýká, že „ctnosti v nejvyšším smyslu, spočívající nikoli v praktických činech, nýbrž ‚očištěných‘, jsou imitacemi v duši vlastností vrozených Intelktu. V Intelktu je spravedlnost o sobě, k níž jsme pozvedáni spravedlností spočívající v duši a v obci“.¹²³ Tuto formulaci, k níž se přihlašuji, Bréhier zakládá na čtení I, 2, 6, 15-25. Pro nás je však nejdůležitějším výrok následující: „Tudíž nejvyšší spravedlností v duši je její působením směrem k Intelktu, její sebeovládání je jejím niter-ným obrácením se k Intelktu, její statečnost je její svobodou od afektů, podle podobnosti tomu,

¹²⁰ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 212.

¹²¹ „Human wickedness is contrary to virtue, and virtue is not the Good, but a good, which enables us to master matter“: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 293.

¹²² Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, přel. Joseph Thomas (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958), s. 87.

¹²³ Ibidem, s. 87-88.

k čemuž vzhlíží [Intelekt], a což je svobodné od afektů podle přirozenosti: svoboda od afektů v duši pochází ze ctnosti....“ (I, 2, 6, 23-27).¹²⁴ „Tudíž všechny modely ctnosti“, pokračuje Bréhier, „jsou pouze aspekty Intelektu <...> Intelektuální hodnoty jsou mravními hodnotami, tak jako jsou estetickými hodnotami. Mohou být rozděleny jedině abstraktně. Mravní aktivita i kontemplace krásy uvádějí do Intelektu docela tak přímo, jako vědění“.¹²⁵

Nyní se krátce vracím k problematice souvislosti mezi dobrem duše, přesněji jejím mravním ustrojením podmíněným očistou od látky, a její receptivitou vůči kráse. V I, 6, 6, 1-5 Plótínos tvrdí, že sebeovládání, odvaha, jako každá ctnost, a moudrost, jsou očistami, tedy tou purifikací, jež odstraňuje kal získaný vtělením a společenstvím s látkou, a odhaluje krásu odpovídající kráse bytí. Dále odkazuje Plótínos na pasáž z dialogu *Faidón* (69c1-6), která líčí neblahý posmrtný úděl neočištěných,¹²⁶ přičemž Platón mluví o „zasvěcení“ a „vedení do zrání“ ve smyslu patrně intelektuálním. Plótínos, jak se zdá, to vše subsumuje pod pojmem očisty. Jelikož je látka zlem a ošklivostí, předpokládám, že přiklonění se k ní подрývá naši schopnost vnímat krásu, a to, jak se domnívám, smyslovou, duševní i inteligibilní. Poněvadž látka představuje opak jednoty a úplnou privaci formy (podmínek smyslové krásy), zároveň coby privace dobra je protívou ctnosti (psychické krásy). Nadto látka „zabraňuje duši v její vlastní aktivitě [a tudíž i krásu vnímající aktivitě *vnitřního eidos*]“ (I, 8, 4, 5)¹²⁷ a „princip stávání [γένεσις] je přirozeností látky, která je tak zlá [a ošklivá], že infikuje svým zlem [a ošklivostí] i to, co v ní není [duši], leč na ní pouze hledí. Neboť proto, že je zcela zbavena jakéhokoli podílu na dobru a je privací dobra a čirou absencí dobra, činí vše, co přichází s ní do styku, podobným sobě“ (I, 8, 4, 20-25).¹²⁸ Předpokládal bych tudíž, že duše infikovaná zlem a ošklivostí pohledem na látku, přilnutím k ní, bude receptivní vůči kráse v míře mnohem menší nežli duše od látky očištěna. Nechtěl bych tvrdit, že duše zlá, neřestná, zakalená látkou není s to vnímat krásu, že je takové percepce zcela zbavena, jen, že její zkušenost krásy je nemalým způsobem deformována, například záměnou skutečné krásy za ošklivost, kterou mylně — *pro svoji nectnost a sepjetí s látkou* — identifikuje coby krásu. Plótínos to tvrdí v I, 6, 5, 31-40: „Zda neřekneme, že tato ošklivost k ní <z jejího hlediska> přistoupla jako ‚krásné‘¹²⁹ připojené zevnějšku, které je vlastně ale tím, co ji zhyzdilo, znečistilo a ‚smísilo‘ (Plat. *Phd.* 66 b 5) a co je tolikým zlem, že už ani její život, ani vnímání nejsou neposk-

¹²⁴ „So the higher justice in the soul is its activity towards intellect, its self-control is its inward turning to intellect, its courage is its freedom from affections, according to the likeness of that to which it looks which is free from affections by nature: this freedom from affections in the soul comes from virtue, to prevent its sharing in the affections of its inferior companion“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 145.

¹²⁵ Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, s. 88.

¹²⁶ „kdo přijde do Hádu neuveden do zrání a nezasvěcen, bude ležeti v bahně, kdežto očištěný a zasvěcený, až tam přijde, bude bydleti s bohy“, in: Platón, *Faidón*, přel. František Novotný (Praha: Oikomenh, 2005), s. 27.

¹²⁷ „hinder the soul in its proper activity“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 287.

¹²⁸ „and the principle of becoming is the nature of matter, which is so evil that it infects with its own evil that which is not in it but only directs its gaze to it“, in: *Ibidem*, s. 287-289.

¹²⁹ Je-li zrak duše zkažený, považuje za krásné to, co je vlastně ošklivé (poznámka — Petr Rezek).

vrněný, nýbrž přimíšením zla žije život zatměný a smrtí prostoupený“.¹³⁰ Ono „přistoupení“ ošklivosti ve falešném zdání krásy k duši nemravné¹³¹ patrně nasvědčuje oprávněnosti usouvztažení neřestnosti a zla duše¹³² s deformací, nikoli však anulací, její vnímavosti ke kráse.

Další argument podporující domněnku o souvislosti mravního stavu duše s jejími estetickými schopnostmi je založen na rozboru Paulem Kalligasem I, 6, 3, 5-15, kde Plótínos pojednává právě o estetické percepci, konkrétně domu, od nějž odlučujeme v mysli kameny a zříme jeho vnitřní *eidos* procházející jednotlivými částmi budovy. Komentuje I, 6, 3, 5-15 Kalligas nejdříve uvádí interpretaci Johna Fieldera,¹³³ podle nějž úspěch architekta tkví v uskutečnění ideje v látce konstituující dům po stránce materiální. Látce je vtištěn čili předán (*transferred*) mentální vzorec, „neboť abstrahujeme-li od domu kameny a jiné stavební materiály, budeme ponecháni se strukturou (*pattern*) jejího uspořádání, jež je totožná té, z níž architekt vycházel“.¹³⁴ Následně se Kalligas táže na situaci,¹³⁵ kdy architekt si zvolí od počátku ošklivý vzor, přičemž přiznává, že Plótínos nenabízí žádnou odpověď na tuto otázku. Nicméně předpokládá — a ve světle řečeného v této kapitole jeho domněnka vyznívá přesvědčivě —, že by Plótínos měl za to, že v takovémto případě by se nejednalo o „nedokonalé ovládnutí látky formou, jež by přímo způsobovalo ošklivost, nýbrž o ‚zlo‘ (*kakia*) v duši architekta, které by zapříčinilo deformaci (*malformed*) inteligibilních ‚vtisků‘ v duši. Neboť, jak vysvětluje na jiném místě, forma ‚uvnitř duše‘, obdobně jako ta smyslová, se liší od formy inteligibilní, ač se jí podobá“.¹³⁶

Můžeme zmínit i Plótínovo využití příběhu Narcise. Již jsem zmiňoval, že smyslová krása pozbývající anagogické funkce, tj. ta *autoreferenciální*, neodkazující ke kráse „tam“, je podle mého předpokladu vystižením toho, co Plótínos nazývá schopností krásy odvádět od Dobra (V, 5, 12, 33). V I, 6, 8, 5 vysvětluje: „Ten totiž, kdo viděl krásná těla, se k nim nesmí vracet, protože ví, že to jsou obrazy, stopy a stíny, musí se utíkat k tomu, čeho jsou to obrazy“.¹³⁷ To dle mého soudu znamená, že nahlízející smyslovou krásu by se měl vyvarovat ulpění na ní jakožto cíli a *dobru-osobě* v silném smyslu, a vydat se na vzesupnou cestu k jejímu původci, tedy Intelktu, pramenu krásy (V, 8, 3, 9-12). V opačném případě „ten, kdo lne ke krásným tělům a od nich se neodvrací [tj. nepostupuje výš, neobrací pohled k tomu, co převyšuje těla dignitou a krásou], ponoří nikoli tělem, ale duší do temných a pro ducha neradostných hlubin a tam v Hádu bude pobývat slepý a

¹³⁰ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 37.

¹³¹ Plótínovu sentenci mám sklon chápat tímto způsobem: je-li duše neřestná a spolčená s žádostmi, jimž podléhá, je-li pohroužena do látky, hrozí, že pojme ošklivost jako krásu.

¹³² Neřestnost, jak se zdá, je zapříčiněna přilnutím k látce, které následně způsobuje záměnu krásy a ošklivosti.

¹³³ John Fielder, „Plotinus' Responses to Two Problems of Immateriality“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 52, N° 92 (1978), s. 100.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 201.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 37.

potom i tam bude žít se stíny“ (I, 6, 8, 13-16).¹³⁸ Paul Kalligas poznamenává k Plótínovu užití obrazu Narcise, že „místo spáchání sebevraždy či zkázy na břehu tůň, mladík padá do vody, a takto se stává ‚neviditelným‘ (*aphanes*); jinými slovy duše se vrhá do látky, v níž tone, a ,takto se vzdává své vlastní formy‘ (*suam quidem figuram deserit*), jak to formuluje Ficino“.¹³⁹ Je-li toto čtení oprávněné, pak pohroužení se do látky představuje čin *samotné duše*, neboť se do ní *vrhá*. Utonutí v temných hlubinách látkovosti tudíž není dílem a působením smyslové krásy jako takové, nýbrž aktem samotné duše zůstávající slepou vůči vyššímu referentu smyslové krásy a zakoušející ji na způsob autoreferenciálnosti.

Na základě těchto argumentů, (1) Plótínovy představy falešné krásy z I, 6, 5, 31-40 a (2) výše zmíněné hypotézy Kalligase, přicházím k závěru o souvislosti mezi neřestí, zlem v duši, přilnutím k látce a deficiencí či deformovaností (nikoli absencí) estetické způsobilosti a vnímavosti ke kráse.

¹³⁸ Ibidem, s. 49-51.

¹³⁹ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 212.

III.

KRÁSA A DOBRO „TAM“

III. 1.

KRÁSA A DOBRO V INTELEKTU

III. 1. 1.

Asimilace do Intelaktu a hierarchie krás

V I, 6, 6, 13-21 Plótínos praví, že očištěním, jež obnáší mravní aktivita a odvrát od látky, se duše stává *eidos*, vztaženou k Intelaktu, intelektivní, podobnou inteligibilnímu, „odkud je krásné i vše, co je s ním příbuzné“ (I, 6, 6, 15-16).¹⁴⁰ Všimněme si, že Intelakt je tu identifikován coby zdroj krásy. Dále se dozvídáme, že Intelakt a jeho obsahy, tedy inteligibilní věci, „jsou její [duše] vlastní krásou, nikoliv ji cizí, protože pouze tehdy je duše opravdu jen duší. Proto se také správně říká, že když se duše stává něčím dobrým a krásným, stává se podobnou bohu, protože z něho pochází krásné“ (I, 6, 6, 17-20).¹⁴¹ Znovu se tu ozřejmuje do Intelaktu integrující funkce ctnosti, chápeme-li ji souznačně s očištěním. Z citované pasáže lze také vyvodit, že je-li připodobnění duše Intelaktu podmíněno její dobrotou a krásou, sám Intelakt může být nazván krásným, což Plótínos tvrdí zcela explicitně (také v I, 6, 7, 29-30: „Ono samo [Intelakt] je přece nejvíce <ze všeho> krásné samo i prvním krásným a své milovníky činí krásnými a hodnými lásky“¹⁴²), ale také dobrým. Dále bychom řekli, že je-li ctnost tím, co uvádí duši do Intelaktu, činí *eidos* a intelektivní, pak může být charakterizována jakožto *dobro-pro-duši*, poněvadž jí uvádí do Intelaktu a *eo ipso* přibližuje k Dobru. Zadruhé ctnost činí duši účastnicí krásy Intelaktu, ba dokonce krásnou krásou Intelaktu (I, 6, 6, 17). Kalligas spatřuje analogii — přesvědčivou dle mého soudu — mezi zkrášlujícím působením ctností v duši a *logoi* v látce: „Skrze vtělené ‚formativní principy‘ (*logoi*) látka ‚nabývá řádu‘ (*kosmeitai*) a získává ‚krásu‘ (*kallos*), čímž aproximuje a napodobuje božský Intelakt. Skrze ctnosti i duše se stává podobnou bohu“.¹⁴³ Domnívám se, že toto pojetí je zcela v souladu s tím, co jsme tvrdili v předchozích kapitolách: ve smyslových fenoménech je principem koincidence a snad lépe řečeno *garantem a podmínkou* krásy a *dobra-pro-jiné hyles logos* čili *vnitřní forma*. V duši je tímto principem, garantem a podmínkou očišťující od látky

¹⁴⁰ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 43.

¹⁴¹ Ibidem, s. 41, 43.

¹⁴² Ibidem, s. 47.

¹⁴³ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 139.

ctnost. Nyní zbývá vyjasnit, čím je obdobný princip jednoty, koincidence a garance krásy a dobra v Intelktu. Obě skutečnosti, forma a ctnost, představují *princip jednoty* v odpovídající instanci, v níž účinkují. Zároveň se obě — jako krásy — vyznačují anagogickým působením, v případě duše je jeho cílem integrace do Intelktu, zatímco krásy smyslové vedou ke kráse nadsmyslové, k jejímuž uchopení je nejlépe uschopněn *filosof*, tedy již podle přirozenosti (I, 3, 1, 9-10); *hudebník*, jehož vodítkem je „harmonie a jednota v písních a verších a vůbec všem rytmickém a formném“;¹⁴⁴ a konečně *milující*, jenž vychází od smyslových krás k vyšším a jemuž „je třeba ukázat, že krása jednoho těla je táž ve všech tělech a sama o sobě není povahy tělesné, že totiž může být lépe manifestována v jiných věcech, jakými jsou krásné způsoby života, zákony, umění, vědy nebo ctnosti. Posléze je třeba mu ukázat dokonce i jejich společný zdroj (viz. I, 3, 2)“.¹⁴⁵

Víme již (I, 6, 6, 17-20 a I, 6, 7, 29-30 aj.), že Intelkt se také vyznačuje určitou krásou, a to v eminentním smyslu, pročez bychom nyní mohli představit velmi přehlednou hierarchii krás, kterou nastiňuje Paul Kalligas:¹⁴⁶

Krása (*kallóné*) — Dobro
 Krásné (*kalón*) — Intelkt
 Dušení krása, tj. ctnosti (*psuchikón kallos*) — duše
 Krásná těla, skutky atd. (*kala*) — smyslově vnímatelné
 Ošklivé (*aischron*) — látka (Zlo)

Krása těl, skutků a všeho smyslového představuje, pakliže ovšem nejde o chybnou identifikaci (I, 6, 5, 17) nebo krásu odvracející od Dobra (V, 5, 12, 33), nýbrž anagogické působení orientující k vyššímu, *dobro-pro-duši*. Taktéž lze charakterizovat očistné ctnosti (I, 2, 3, 21-24), jejichž anagogie značí integraci duše do Intelktu a jeho krásy. Významem a vzájemným vztahem *kalón*, *kallóné* a Dobra, ale i kontroverzím okolo pojmu *kallóné*, se budu zabývat v následujícím. Je ovšem třeba předběžně říci, že ztotožnění *kalón* s Intelktem není tak zcela jednoznačné a neproblematické, načež poukazuje řečené v I, 6, 7. Mohli bychom snad říci, že lepším vystižením intelektuální krásy druhé hypostáze je *to kalón*, přičemž *kallóné* se vši jistotou řadíme na rovinu Dobra, alespoň ve smyslu zdrojovosti. Potížemi ohledně *kalón* se zabývám podrobněji v kapitole III. 2. Všimněme si také symetričnosti schématu: Dobro stojí proti Zlu jakožto Krása *contra* Ošklivost. Na druhé rovině zezdola dochází ke střetu *hylés logos*, tj. formy, s látkou, v jehož důsledku, pakliže forma látku náležitě ovládne, ustavuje smyslovou krásu: *kala*. Na rovině prostřední, v duši, znovu nalézáme potřebu očistného zápasu s látkou, jehož úspěch činí duši *eidos*, intelektivní, a integruje do Intelktu. „Tam“, ve „vyšším světě“, se již nesetkáváme s látkou a ošklivostí.

¹⁴⁴ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 21.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 206.

Tato hierarchie a anagogie krásy — nyní se se stručně věnuji řečenému v I, 7, 2 — je zároveň bytostně spjata s Dobrem a všechny tři hypostaze a jim odpovídající stupně krásy lze chápat jako jednotlivá dobra, mj. jako *dobra-pro-jiné*, přesněji *dobra-pro-duši*, která je eminentním subjektem epistrofického pohybu. Tím míním, že hierarchie krás koresponduje s hierarchií dober, kterou Plótínos zběžně formuluje v krátké kapitole I, 7, 2. Plótínos píše: „Bezdušné věci směřují k duši a duše k Dobru skrze Intelekt“ (I, 7, 2, 1).¹⁴⁷ *Logoi* pocházející z Duše činí ony bezdušné věci krásnými, Intelekt zkrášluje Duši, Dobro, vrhající skvění milosti, přivádí do krásy Intelekt. Krása tedy prochází celou ontologickou hierarchií a opakuje trajektorii *proodos* a *epistrofé*: přichází z bezprostředně vyšší hypostaze (do smyslového z Duše, do ní z Intelektu, do Intelektu z Dobra) a současně anagogicky odkazuje k vyššímu a uvádí do něj. „Ale bezdušné věci též mají něco z něj [Dobra], poněvadž každá jednotlivá věc je jaksi jedním [o tom jsme pojednávali v II. 1. 2.] a jaksi je. Bezdušné věci se také podílí na formě a účastní se jednoty, existence a formy, takže se účastní Dobra, přesněji obrazu Dobra“ (I, 7, 2, 1-5).¹⁴⁸ To patrně potvrzuje již řečené o tom, jak smyslové fenomény mohou být chápány jakožto dobrá a *dobra-pro-jiné* vzhledem k anagogické mohoucnosti smyslové krásy. Duše veškerenstva, pokračuje Plótínos, má formu *dobra skrze Intelekt* (I, 7, 2, 5-7). A jak podotýká Kalligas: „Dobro, Intelekt a duše — jež dle Plótína představují totálnost ‚jsoucen‘ (*onta*) — jsou všechny tři ‚dobra‘ (*agatha*) seřazena hierarchicky“.¹⁴⁹ Hierarchie krás a dober se ukazují být symetrickými

¹⁴⁷ „Soulless things are directed towards soul, and soul to the Good through intellect“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 271.

¹⁴⁸ „Soulless thing, too, share in form; and as they share in unity, existence and form so they share in the Good. In an image of the Good, that is to say; for what they share in are images of existence and the One, and their form is an image too“, in: ibidem.

¹⁴⁹ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 227-228.

Od hyles logos k Intelaktu

Kapitolu V, 8, 1 Plótínos zahajuje otázkou po možnosti zakoušet krásu Intelaktu, přičemž podotýká, že „ten, kdo dosáhl zrění duchovního kosmu [Intelaktu] a nahlíží krásu pravého ducha, bude také mocen duchovně uchopit jeho otce, který je mimo ducha“.¹⁵⁰ Otcem Intelaktu jest Dobro. A jak se velmi pregnančně vyjádřil Émile Bréhier: „[výstup k či integrace do Intelaktu] označuje krok v duchovním životě, fázi ascendentní cesty k jejímu finálnímu cíli,“¹⁵¹ kterým je Dobro. Od krásy „zde“, tedy v případě V, 8 smyslové, ať už přirozené, anebo umělé, docházíme ke krásě noetické formy. V, 8 můžeme spolehlivě považovat za nastínění itineráře anagogie, jejímž, lze-li to takto formulovat, hybným principem je právě krása.

Z V, 8, 1 se dozvídáme, že artefakty jsou krásné nikoli vzhledem k mimetické reprodukci smyslového modelu, nýbrž díky formě (například V, 8, 1, 10-15), pro kterou užívá Plótínos na příč pojednáním pojmů *eidos* a *logos*, čímž odkazuje na *logoi* v Duši světa, které jsou mimeticko-participačně vztaženy na ideje v Intelaktu. Forma v látce — neboli, jak uvidíme dále, *hyles logos* či *enhylon eidos* — zajišťující jednotu a celistvost, a tím také krásu, smyslových fenoménů je napodobeninou *logos* v Duši světa. *Logoi* pak představují obrazy čistě noetických idejí v Intelaktu. Chceme-li vystopovat původ krásy, musíme obrátit pohled k jejímu zdroji, jímž je Intelakt. Podotkněme, že v pojetí Intelaktu coby původce krásy se V, 8, 1-3 (zejména explicitně V, 8, 3, 9-10) shoduje s řečeným o Intelaktu v I, 6, 6, 14-18: „Duše se tedy takovým očistěním stává videm [*eidos*] a působící formou [*logos*], je zcela netělesná a duchovní, zcela patří božskému [samotnému Intelaktu], odkud je krásné i vše, co je s ním příbuzné. Je-li tedy duše povznesena k duchu [Intelaktu], je ještě krásnější“.¹⁵²

Počátkem V, 8, 1 Plótínos nabízí myšlenkový experiment: představit si dvě hroudy kamenů vedle sebe, z nichž jedna představuje takřka syrový materiál, zatímco druhá byla uměním přetvořena do sochy člověka nebo božstva. Přičemž, jde-li o sochu člověka, není to člověk náhodný, nýbrž uměním sestavený z každého druhu lidské krásy, „kterého umění vytvořilo na základě všech krásných lidí“ (V, 8, 1, 11).¹⁵³ Lze říci, že tu jde o ideální obraz krásného člověka jako takového, jaksi abstrahovaný sjednocením všech jednotlivých lidských krás, jako kdybychom došli jistého jednotného obrazu splynutím množství fotografií krásných lidí. Dále Plótínos vysvětluje, proč je tomu tak, že kamen přetvořený umělcem v sochu, dovedený uměním ke krásě *eidos* (V, 8, 1, 13), je skutečně krásný: nikoli s ohledem na materiál, nýbrž díky formě, jež mu

¹⁵⁰ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 71.

¹⁵¹ Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, s. 83.

¹⁵² Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 41.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 71.

byla vtištěna umělcem. Je ovšem třeba podotknout, že bližší určení oné formy činicí syrový materiál krásným není nabídnuto, nicméně samotné *eidos* je Plótínem lokalizováno v mysli umělce (také a v umění, zdá se), jenž podle něj zpracovává materiál. „Byl v tvůrci, nikoliv však proto, že tvůrce má oči a ruce, nýbrž proto, že má účast na umění“ (V, 8, 1, 18-19).¹⁵⁴ Plótínos podotýká, že forma není čímsi smyslovým (ani v rukou, ani v očích řemeslníka), nýbrž záleží na účasti řemeslníka na umění jako čemsi nadsmyslovém, ve smyslu *logos* nebo *ideje*. Tento výklad velmi zřetelně připomíná tezi o nelátkové eidetické podmíněnosti smyslové krásy z I, 6, 1-2, jejíž reiteraci se specifickou aplikací na uměleckou tvořivost představuje V, 8, 1.

Artificiální krásu Plótínos lokalizuje v umění, v němž přebývá způsobem mnohem vyšším než v díle látku zpracovávajícího umění. Vzápětí Plótínos identifikuje dva druhy krásy (V, 8, 1, 19-23): vyšší, setrvávající v nadsmyslovém umění (ať už na rovině *logoi* Duše veškerenstva, idejí Intelktu, anebo odstupňovaně a v odlišném důstojenství na obou úrovních), z něj pocházející a vstupující do kamene (či jakéhokoli smyslového média), a nižší, tedy spjatou se samotným artefaktem. Zároveň krása přicházející z umění „nezůstává v kameni v čistém stavu, jak o to usiluje umění, nýbrž jen v té míře, jak se kámen umění podvolí“ (V, 8, 1, 20-23).¹⁵⁵ To stojí v přesném souladu s řečeným o kráse coby výsledku formativního působení *logos* náležitě a úplně ovládajícího látku, čímž zajišťuje jednotu a celistvost smyslového fenoménu v I, 6, 1-2. Z tohoto postulátu přirozeně plyne úměra mezi tvarovatelností materiálu, schopností se podvolit umění, a potenciální mírou krásy výsledného díla. Umění, jak se dozvídáme z následujícího, činí svá díla podobnými sobě a zároveň krásnými podle *logos* toho, co vytváří. To, jak se domnívám, znamená, že umění tvaruje materiál v souladu s tím či oním *logos* Duše světa, což výslednému dílu propůjčuje, neboli vtiskuje, krásu. Nicméně krása samotného umění je větší a krásnější, poněvadž se nevtěluje, nevychází ze sebe, a tudíž se nevyčerpává a neumenšuje (V, 8, 1, 27-30).

Každý původce (prvotní zdroj, příčina, tvůrce) je již z principu a podle nutnosti silnější a plnější nežli jeho výtvoři: hudba (jako taková) činí člověka hudebním (nikoli naopak) a hudba „nebeská“ (přesněji číselné proporce a relace inteligibilního světa) dává vzniku hudbě smyslově vnímatelné (V, 8, 1, 30-33). Dále Plótínos přechází k obhajobě umění proti mimetické invektivě formulované Platónem ve slavné pasáži z *Ústavy* (597b):¹⁵⁶ umění a řemesla, jak tvrdí, nemají být odsuzovány vzhledem k jejich imitativnosti vůči přírodě, neboť i výtvoři přírody jsou napodobeninami. V obou případech — artificiální výroby i přírodního plození — jde o vztaženost na nadsmyslové vzory: *logoi* v Duši veškerenstva. Plótínos zdůrazňuje společný vzor přírodního i umělecko-řemeslného tvoření: „umění nenapodobuje jednoduše to, co vidí, nýbrž spěchá [tedy

¹⁵⁴ Ibidem, s. 73.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Platón, *Ústava*, přel. František Novotný (Praha: Oikoymenth, 2017), s. 371.

mimeticky se vztahuje] k působícím formám [*logoi*], z nichž přirozenost těchto jsoucen pochází“ (V, 8, 1, 35-36).¹⁵⁷

Rozebírá-li Plótínos v V, 8, 1 nadsmyslový, mimetický vztah k *logoi*, zdroji krásy artefaktů, věnuje v kapitole V, 8, 2 pozornost přirozené smyslové kráse, a to znovu v kontextu anagogie k Intelktu a zajištění smyslové krásy *logoi* Duše světa. I v případě krásných těl postulují formu coby princip jejich krásy: „Není to snad všude vid [eidos], který do vzniklého výtvaru přichází z tvůrce [Intelktu zprostředkovaně Duší světa], tak jako v případě umění, jak jsme vyložili,¹⁵⁸ přichází z umění do uměleckých děl?“ (V, 8, 2, 15-16).¹⁵⁹ Ať už je výtvar uhotoven uměle, anebo zrozen přirozeně, jeho původem je *logos* přicházející z Duše světa. Krásu umělých výrobků a přirozeně vzniklých těl zajišťuje „působící forma, která je v látce“ (V, 8, 2, 17),¹⁶⁰ tj. *hyles logos*, přičemž zároveň je krásnou „působící forma, první a netělesná, která není v látce“ (V, 8, 2, 18-19)¹⁶¹ — tím je myšlen nevtělený *logos* na rovině Duše veškerenstva. Plótínos tudíž identifikuje *logos* ve dvou ohledech: (1) v látce působící zevnitř formovaného těla a (2) v Duši světa, v níž se mimeticko-participačně vztahují k idejím v Intelktu. Tomuto výkladu následuje reiterace řečeného v I, 6, 6: principem krásy není látka, nýbrž látku ovládající a tvarující forma — *hyles logos* jakožto obraz *logos* v Duši světa coby obraz idejí v Intelktu (což je shrnuto v V, 8, 3, 1-3). Vzápětí (V, 8, 2, 37-47) Plótínos se vrací ke vnitřní kráse, té duševní, která spočívá kupříkladu v rozvážnosti (V, 8, 2, 40). Je důležité — s touto tezí jsme byli obeznámeni v I, 6, 6, 14-20 —, že podmínkou výstupu ke kráse Intelktu a integrace do něj je vnitřní zkrášlení dílem očisty, katarsickým účinkem ctnosti. „V takovém stavu [neočištěnosti, neřestnosti a ošklivosti duše] bys marně hledal krásu, hledal bys ji totiž pomocí ošklivého a nečistého; proto se výklady o těchto věcech [o kráse Intelktu] neobracejí ke každému [pokračování v anagogii skrze Intelkt je otevřeno výlučně očištěným duším]; pokud jsi však sám sebe spatřil jako krásného, vzpomeň si na to“ (V, 8, 2, 44-47).¹⁶²

Domnívám se, že první řádky V, 8, 3 referují přímo k Duši světa: „Jest tudíž v přírodě rozumový formativní princip [*logos*], jenž je archetypem krásy tělesné, přičemž rozumový princip v Duši je krásnější nežli v přírodě, a je nadto zdrojem toho v přírodě“ (V, 8, 3, 1-5).¹⁶³ Toto tvrzení potvrzuje již řečené o distinkci mezi *logoi* Duše a *logoi en hylei* přírody, jež jsou subsumovány, jak se zdá, do dvou *logoi*: na vyšší rovině Duše a nižší úrovni přírody. Z těchto dvou duševní je

¹⁵⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 75.

¹⁵⁸ Viz V, 8, 1, 18-21.

¹⁵⁹ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 77.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibidem, s. 81.

¹⁶³ „There is therefore in nature a rational forming principle which is the archetype of the beauty in body, and the rational principle in soul is more beautiful than that in nature, and is also the source of that in nature“, in: Plotinus, *Ennead V. 1-9*, přel. A. H. Armstrong, s. 245.

krásnější, prvotní a zdrojový oproti přírodnímu. Nejvyšší zřejmost *logos* je, pokračuje Plótínos, rozeznatelná v duši „vznešeně dobré“.¹⁶⁴ Stává-li se dle I, 6, 6 duše očištěná a usebraná v ctnosti *eidos*, je v V, 8, 3, 5 usouvztažněna s *logos*. Nehledě na odlišnost výrazů je důsledek týž: osvětlení a zkrášlení Intelkem, do nějž se taková duše integruje, s nímž se ztotožňuje a uvědomuje se coby jeho aspekt. Ota Gál píše: „Když se duše stává vědomou sebe coby části Intelktu v tomto smyslu, stává se také *logos* vtiskujícím se do těch částí duše, jež s ní nejsou sjednoceny. Tyto části se stávají ctnostnými a podílejí se na kráse, jíž se stává nejvyšší část duše“.¹⁶⁵ Taková duše je zkrášlena a iluminována světlem Intelktu, jenž je tu (V, 8, 3, 6) identifikován coby *prvotní krásné*. Intelkt, jsa sám v sobě a nikoli čemsi jiném (V, 8, 3, 8), již není formativním principem, *logos*, nýbrž tvůrcem *logoi en hylei*, v nichž je Duše veškerenstva a její zkrášlující působení přítomny v přírodě. Intelkt je původcem Duše a její *logoi*. Jeho krása je nadřazená té, jíž se vyznačuje *logoi* Duše světa i přírody (V, 8, 3, 9-11). K Intelktu coby zdroji krásy či prvnímu krásnému (V, 8, 3, 8 a I, 6, 6, 15 či I, 6, 6, 27) postupujeme skrze Duši veškerenstva, v níž jsou obsaženy rozumové archetypy smyslového, jež se vyvyšují co do krásy a podmiňují povahu smyslového i jeho krásu. Stoupající ontologickou hierarchií, přicházíme ke kráse stále velkolepější, dospíváme od přírody a její *logoi en hylei* skrze *logoi* v Duši světa k Intelktu a jeho idejím integrovaným do jednoty mocnější oproti Duši světa: je-li Duše *hen-kai-polla*, je Intelkt *hen-polla*, jednota jemu vlastní je povahy perichoretické obsaženosti všeho ve všem a vzájemné prostoupenosti.

Dále se Plótínos zamýšlí nad tím, „Jakým způsobem ho [Intelkt] tedy lze uchopit“ (V, 8, 3, 11).¹⁶⁶ Jelikož každý obraz Intelktu bude s nutností čímśi horším, je zapotřebí přijmout obraz samotného Intelktu, tedy pojmout jej nikoli zprostředkovaně, nýbrž jaksí přímo, „jako kus zlata vezmeme coby vzorek pro veškeré zlato“ (V, 8, 3, 15-16).¹⁶⁷ Pokud ovšem ona část není čistá (zdá se, že Plótínos mluví o kalnosti naší percepce Intelktu, což mám sklon chápat v souvislosti s očištěností duše činící ji způsobilou k integraci do Intelktu), je třeba jí očistit, tj. odhalit pravé „zlato“, přesněji snad odhalit, že jde o „určitý kus veškerého zlata“ (V, 8, 3, 17),¹⁶⁸ tedy o aktivitu Intelktu, odkrýt totožnost duše a Intelktu. Přičemž ono „zlato“ pochází z „intelektu v nás“, je-li očištěné (tudíž, předpokládám, z Intelktu přes „intelekt v nás“, je tu, jak se zdá, řeč o *typoi* vtištěných od pradávna do „intelektu v nás“). Anebo, pokračuje Plótínos, od bohů, přičemž líčí jejich velkolepost a krásu coby určenou jejich nadřazenou intelektivní aktivitou, nikoli tělesností. Myslím, že tuto metaforu zlata přesvědčivě interpretuje ve své disertaci Ota Gál: „Pochytit pohledem Intelkt je, podle Plótína, možné prostřednictvím naší vnitřní očisty a pochopení naše částečné (*partial*) přirozenosti. Jsme pouze části většího celku vyžadující očistu, tak jako

¹⁶⁴ „Nobly good“, in: *ibidem*.

¹⁶⁵ Ota Gál, „*Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus*“, s. 46.

¹⁶⁶ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 83.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

nalezený kus zlata, jež je zapotřebí omýt a chápat, že nedisponujeme vším zlatem, leč pouze částí. Intelkt může tedy být výchozím bodem uvnitř nás, jež má člověk napodobovat vší duší. Plótinos ovšem navrhuje, že člověk by měl začít výzkumem Intelktu a bohů. Intelkt je v nich činnější a zřejmější. To ovšem znamená, že [bohové] jsou krásnější. Nicméně také krása bohů je dána její participací na Intelktu, nikoli krásou tělesnou (viz V, 8, 3, 12-23).¹⁶⁹

Bohové, jak tvrdí Plótinos, „jsou krásní, protože duch v nich působí více než v nás, takže ho lze zřít. Vždyť přece bozi nejsou krásní proto, že jsou krásná jejich těla. Ani u těch, kteří těla mají, nespočívá jejich božskost v tomto, nýbrž i tito bozi jsou bohy díky svému duchu [intelektu]“ (V, 8, 3, 20-24).¹⁷⁰ Z toho také chápeme, že bozi jsou dvojího druhu: tělesní a zcela noetičtí. O několik řádků níže nabízí Plótinos další distinkci mezi bohy: „Bohové, kteří jsou na nebi, ježto mají svobodu intelektivně nahlížet, ustavičně intelektivně nahlíží, ačkoli jakoby s odstupem, věci v onom vyšším nebi, k němuž pozvedají hlavy“ (V, 8, 3, 23-31).¹⁷¹ Podle názoru Oty Gála a s odvoláním na *Phdr.* 246d-249d tito vyšší, zcela intelektivní bozi mohou být identifikováni jako nebeská tělesa, „jež imitují Intelkt svými pravidelnými cirkulárními pohyby“.¹⁷² Snad právě tím se vysvětluje jejich intelektivní nahlížení „jakoby s odstupem“ (V, 8, 3, 29). Druzí bohové, „kteří jsou v onom druhém nebi, sídlí na něm a v něm bydlí v tom nebi všude — neboť *tam* je vše nebesy, země je nebesy, moře, živočichové, rostliny a lidé, všechno, co patří k onomu nebi, je nebeské povahy — bohové v této říši nepohrdají lidmi a ani čímkoliv jiným, co je *tam*; neboť oni patří mezi věci *tam*; putují v trvalém klidu celou oblastí a veškerým místem *tam*“ (V, 8, 3, 31-37).¹⁷³ Tito druzí bohové, což vyplývá z Plótinova líčení, jsou jedno s noetickými obsahy Intelktu, jsou úplněji — oproti bohům intelektivně nahlízejícím „jakoby s odstupem“ — integrovány do perichoretické jednoty Intelktu. Jsou vším, co je obsahem Intelktu. Jak píše Ota Gál: „Bohové druhého typu splývají se samotnými idejemi (viz Rolof 1970, p. 46-47) a, jak obrazně tvrdí Plótinos, žijí v jiném nebi. Nemají zapotřebí nikam hledět, poněvadž bezprostředně zřít všečen obsah Intelktu, jimž sami jsou, neboť povahou Intelktu je myšlení sebe sama, kterým také je. Plótinos velmi účinně popisuje tuto situaci, ukazuje, že jednotlivé ideje pozemských bytostí jsou týmž: vše je vším v Intelktu; člověk je živočichem, rostlinou, mořem, zemí a nebem i vice versa (V, 8, 3, 32-34).“¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 46-47.

¹⁷⁰ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 85.

¹⁷¹ “The gods who are in heaven, since they are free for contemplation, continually contemplate, but as if at a distance, the things in that higher heaven into which they raise their heads”, in: Plotinus, *Ennead V. 1-9*, přel. A. H. Armstrong, s. 247-249.

¹⁷² Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 47.

¹⁷³ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 85-87.

¹⁷⁴ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 47.

Moudrost a krása v Intelktu

Kapitola V, 8, 4 nás přibližuje kýženému cíli analýzy Intelktu, vyjasnění vztahu krásy a dobra na rovině druhé hypostaze. Kapitola čtvrtá traktátu *O duchovní kráse* začíná bezprostředním navázáním na řečené v předešlé: v „nejvyšším nebi“ vše žije, jak tvrdí s odvoláním na Homéra (*Ilias* 6, 138) Plótínos, „snadným životem“ (V, 8, 4, 1). *Tam* je pokrmem a výživou pravda a tamější obyvatelé zří vpravdě jsoucí ve všem a vše v sobě, v perichoretické transparentci a lucidní vzájemné obsaženosti. „*Tam* je totiž všechno průzračné, žádná temnota, nic, co by kladlo odpor, nýbrž každý a všechno je každému zjevné až do nitra — vždyť světlo je zjevné světlu. Tam totiž každý má v sobě všechno ostatní a opět zří všechny věci v každé jiné, takže jsou všechny věci všude, všechno je vším a jednotlivá věc je vším a záře je nezměrná“ (V, 8, 4, 5-9).¹⁷⁵ Takto je Intelkt definován coby perichoretická jednota všech obsahů, v nichž v každém je zahrnut celek Intelktu, jednota v silném smyslu — *hen-polla*. Jednota Intelktu je transparentností, vzájemnou obsažeností, sdíleností obsahů a soupodstatností. Jak vysvětluje Dominic O'Meara: „Plótínos zamýšlí v nejranějších kapitolách *Enneady* V. 9 [5] prosazení teze o existenci božského Intelktu určitého typu, takového, jenž (1) je odlišný od světa (proti stoikům) a (2) konstituuje jednotu s idejemi čili ‚pravými jsoucný‘ (proti aristotelikům a některým platonikům)“.¹⁷⁶ V tomto smyslu ideje coby noetické obsahy Intelktu, předměty jeho sebemyšlení, představují perichoretickou jednotu a jsou Intelktem samým, od něj odlišnými *logicko-abstraktně* či, pakliže to lze takto formulovat, *modálně*, tedy jako diferencované aspekty jednoho a téhož, nikoli substantiálně.

Proč je Intelkt nazván *jedno-mnohé* v souladu s druhou hypotézou ze série postulujících Jedno Platónova dialogu *Parmenidés*? „Ani není pravda, že jest *jedno*“, píše o Počátku Plótínos, „není možný jeho ‚výměr ani poznání‘ (Plat. *Parm.* 142 a 3-4) — říká se přece, že je ‚mimo jsoucnost‘ (Plat. *Rep.* 509 b9). Kdyby totiž nebylo jednoduché, vně veškeré nahodilosti a složenosti, a kdyby nebylo opravdu jednem, nemohlo by být počátkem. Je ze všech věcí nejsoběstačnější, protože je jednoduché a první ze všech — co totiž není první, věru potřebuje něco, co mu předchází, a co není jednoduché, má zapotřebí jednoduchých, v něm obsažených součástí, aby se z nich mohl skládat“ (V, 4, 1, 9-12).¹⁷⁷ „Kdyby tudíž bylo něco jiného, co by následovalo po prvním, nemohlo by již ani být jednoduché: proto bude *jedno-mnohé*“ (V, 4, 1, 20-22).¹⁷⁸ Je-li Počátek Jedno *par excellence*, jelikož je „jednoduché a první ze všech“, pak představuje ustavení Intelktu, druhé hypostaze, vznik mnohosti. Jako druhý potřebuje Intelkt „něco, co mu předchází“. Jako nejedno-

¹⁷⁵ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 87.

¹⁷⁶ Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 36.

¹⁷⁷ Plótínos, *O klidu*, s. 13-15.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 15.

duchý proti jednoduchosti Jedna, „má zapotřebí jednoduchých, v něm obsažených součástí, aby se z nich mohl skládat“. Oněmi součástmi Intelktu je množina idejí, pročez je mnohý, avšak je rozmanitost idejí zvláštní povahy: představuje jejich vzájemnou prostoupenost a obsaženost. Proto, jsa rozličností idejí, je Intelkt jednotou nanejvýš silnou a soudržnou, je *jedno-mnohé*. A jak shrnuje Petr Rezek: „Duch [Intelkt] je jednak u Dobra a jednak u sebe. Hledí na Dobro a sebe nahlíží jako jsoucího vším. Proto je rozmanitý. Jedno není ani všemi věcmi, ani jsoucнем, protože duch i jsoucno jsou mnohostí“.¹⁷⁹ A jak dále praví Plótínos: „Že duch [Intelkt] nemůže být Prvním, bude zřejmé i z tohoto: duch je nutně zapojen do duchovního nahlížení, ovšem duch nejlepší, který nehledí na to, co je vnější, nahlížel to, co mu předchází; obrací-li se totiž do sebe [což činí, věčně nahlížeje svůj noetický obsah najednou], obrací se k <svému> počátku. A je-li duch [Intelkt] jak nahlízející, tak nahlížený,¹⁸⁰ bude dvojité a ne jednoduchý, a ani nebude jedním. Hledí-li na něco jiného, hledí v každém případě na to, co je mocnější a co mu předchází. Když potom hledí jak na sebe, tak na to, co je mocnější, i tehdy je druhotný“ (VI, 9, 2, 33-40).¹⁸¹ Předpokládá-li myšlení rozlišnost myslicího a myšleného, činného subjektu myšlení a trpného objektu, pak s nutností obnáší podvojnost, i kdyby, jak tomu je v případě Plótínova hypostatického Intelktu, spíše logicko-abstraktní nežli substantiální. Je-li myšlení podstatným rysem Intelktu, musí být mnohým, leč ve smyslu nejslabším, neboť představuje myšlení sebe sama, nikoli čehosi externího. Sebemyšlením, ustavujícím prvotní subjektivě-objektovou distinkci, se načrtává mnohost, tedy dvojitost, jež se zmnožuje vznikem jednotlivých idejí, nicméně je tato kvantita okamžitě absorbována perichoretickou jednotou (neboli „koncentrovanou jednotou“ V, 8, 6, 10) Intelktu, neumožňující hypostatizaci nebo jakékoli osamostatnění mnohosti. Rozmanitost v Intelktu se překonává jednotou, v níž každá jednotlivá ideje je všemi idejemi zároveň a vše se zrcadlí ve všem a vše je vším, aniž by tím zanikala ontologická samostatnost idejí, aniž by se jednota stávala monolitní a nediferencovanou: „Každá věc *tam* má svoji svébytnost, nicméně je v ní patrné i všechno ostatní“ (V, 8, 4, 12)¹⁸² co náleží Intelktu.

Ba dokonce pohyb a klid jsou v Intelktu čisté a pokojné (V, 8, 4, 14). A „krása je prostě krásou, neboť není v tom, co není krásné“ (V, 8, 4, 15).¹⁸³ Podle Oty Gála toto tvrzení lze vyložit dvojím způsobem: „Zprvu, jelikož vše je vším v Intelktu, vše je také krásou. V tomto smyslu krása je všude v kráse (viz Rolof 1970, p. 50). Zadruhé lze výrok interpretovat jako poukázání na absenci látky v Intelktu, neboť Plótínos zatím usouvztažňoval krásu s formou proti ošklivosti látky. Tudíž pakliže by se v Intelktu vyskytovala látka, krása by spočívala v čemsi nekrásném“.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Ibidem, s. 33.

¹⁸⁰ Neboť Intelkt věčně nahlíží svůj noetický obsah, jimž také je: nahlíží sebe sama, čímž ustavuje prvotní subjektivě-objektovou distinkci, leč v tomto případě jen logicko-abstraktní (poznámka — G. I.).

¹⁸¹ Plótínos, *O klidu*, s. 45-47.

¹⁸² Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 87.

¹⁸³ Ibidem, s. 89.

¹⁸⁴ Ota Gál, „*Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus*“, s. 53-54.

Pokud by v Intelktu byla postulována idea krásy, mohli bychom se domnívat, že vše v Intelktu je krásné vzhledem k perichoretické jednotě všech jeho obsahů, tedy účastí všech idejí na noematu krásy. Nicméně, jak podotýká Kevin Corrigan, Plótínos neidentifikuje žádnou podobnou ideu v traktátu *O duchovní kráse*.¹⁸⁵

Intelkt je líčen coby všeobecná jednota a prostoupenost jeho luminiscentních obsahů, jež budí zdání separátních jednotlivin, leč ovšem tvoří nerozlučitelnou jednotu, v každé jednotlivině *tam* spatřujeme totiž vše a „každá část vzniká z celku a je zároveň částí i celkem: jeví se jako část, ale pronikavý pohled v ní vidí celek“ (V, 8, 4, 23-25).¹⁸⁶ A neustálé intelektivní zření všeho ve všem a celku ve všech částech, činnost „*tam*“ *par excellence*, neunavuje a nepřesycuje, neboť „kdo zří, zří stále více, a když sebe a zřené věci zří jako neomezené, sleduje svou přirozenou povahu. A život nikomu nepřivodí únavu, dokud je neposkvřněný; jak by se mohlo unavit to, co žije nejlepším způsobem?“ (V, 8, 4, 34-36).¹⁸⁷

Povaha tohoto života je vzápětí určena pojmem *moudrost* (V, 8, 4, 38), jenž bude pro vyjasnění souvislosti krásy a dobra v Intelktu ústředním. Připomeňme si, že tato moudrost na rovině Intelktu není ctností, jelikož, jak se dozvídáme v I, 2, 1, 40-50, v *Intelktu ctnosti nejsou*. Podle přesného shrnutí Kalligasova „smyslové objekty představují vyjádření a manifestaci v prostoru a čase inteligibilního archetypu, jenž je nadčasový a bez částí (viz I, 6, 3, 9). A tudíž také ctnosti na rovině duše představují atributy, manifestace vyšších principů, které samy o sobě jsou inherentní a esenciální vlastnosti inteligibilního. Pokud tedy tím, co „ctnost“ označuje je přesně onen „vnější“ (*epaktē*) atribut duše, pak na rovině Intelktu bychom neměli očekávat nalezení žádných ctností, nýbrž pouze jejich inteligibilních archetypů (vizte níže, 2, 3-4 a 3, 31). Jedině na úrovni méně dokonalé, než kterou je nerušená jednota inteligibilního, stává se ctnost, jakožto koordinující a organizující moc, čímśi, čehož je „zapotřebí“.¹⁸⁸ Čím tedy je ona moudrost Intelktu, není-li ctností a není-li, což bude patrné z následující diskuse, pouhou ideou, inteligibilním archetypem odpovídající ctnosti duše? Plótínos praví, že moudrost není dosažitelná rozvažováním, „protože zde byla vždy jako celek a ničemu nechyběla, aby ji bylo třeba hledat, nýbrž je první moudrostí a nepochází z žádné jiné“ (V, 8, 4, 37-38).¹⁸⁹ Význam teze, že totiž moudrost není sekvencí kroků či agregací diskrétních částí, ale instantně přístupnou celistvostí, se ozřejmí vzápětí. V následující větě Plótínos tvrdí, že „bytí ducha je moudrost (*kai he ousia aute sofia*)“ (V, 8, 4, 38).¹⁹⁰ Intelkt „není nejprve sebou samým a pak moudrým“ (V, 8, 4, 39).¹⁹¹ to chápu jako afirma-

¹⁸⁵ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, p. 217.

¹⁸⁶ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 89.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 91.

¹⁸⁸ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 137.

¹⁸⁹ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 91.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

ci toho, že moudrost není kauzálně sekundárním účinkem Intelktu, nýbrž jím samotným jakožto jeho podstata: *ousia*. V završujících řádcích V, 8, 4 se pak dozvídáme, že právě ona moudrost Intelktu je tvůrkyní jsoucnosti „a že všechno je jejím důsledkem a že sama je jsoucností, která vnikla s ní; a obě je jedním a jsoucnost je moudrostí *tam*“ (V, 8, 4, 45-47).¹⁹² „Moudrost je“, vysvětluje Ota Gál, „všemi bytostmi a všechny bytosti jsou moudrostí, z níž pochází jejich hodnota a jsoucnost (*substantiality*)“.¹⁹³ Je velmi podstatné, že „*tam*“, v Intelktu, „jsoucnost je moudrostí“ a *vice versa*: v moudrosti tkví jsoucnost Intelktu, je samotným jeho bytím jako perichoretický souhrn a tvůrkyní všech idejí. Je-li moudrost vším, čím je Intelkt, celkem je obsahů, pak zajisté může být pochopena i jako princip jeho soudržnosti, tedy *jednota* na rovině inteligibilní. Tento krok bude vyžadovat upřesnění povahy moudrosti Intelktu

Počátkem V, 8, 5 Plótinos tvrdí, vrací se k otázce umělecké tvořivosti, něco, co představuje úhlavní předmět našeho zájmu: „Avšak umělec zase sahá po moudrosti přírody, díky které se <z něho> stal <umělec>, po moudrosti, která se neskládá z pouček, nýbrž celá je jedna, jež není moudrostí složenou z mnohých částí v jedno, ale sahá po takové, jež spíše musí být z jedné rozložena do mnohosti“ (V, 8, 5, 5-7).¹⁹⁴ Můžeme konstatovat, že moudrost představuje určitou jednotu, ba ve smyslu dosti silném, není totiž agregací diskrétních částí, složeninou, nýbrž čím si kvalitativně jednodušším. V, 8, 5, 15-16 přináší reiteraci postulátu o identitě moudrosti Intelktu a jsoucnosti: „Tedy pravá moudrost je jsoucnost a pravá jsoucnost je moudrost; důstojnost jsoucnosti pochází z moudrosti, a protože ji má z moudrosti, je pravou jsoucností“.¹⁹⁵ Moudrost je tudíž *původkyní* jsoucnosti, její „důstojností“, a je s ní ztotožněna. A je-li, jak vzápětí uvidíme, jsoucnost souznačná s krásou Intelktu, pak tento výrok znamená, že moudrost, z níž „důstojnost jsoucnosti pochází“, je také pramenem inteligibilní krásy.

Z V, 8, 9, 36-42 se dozvídáme, že jsoucnost podmiňuje krásu Intelktu — „mohoucnost *tam* však má pouze bytí a pouze krásno. Neboť kde by bylo její krásno, kdyby byla zbavena bytí, a kde by byla její jsoucnost, kdyby byla zbavena toho, že je krásným. V tom, čemu chybí krásno, se totiž nedostává ani jsoucnost“ (V, 8, 9, 36-40).¹⁹⁶ Moudrost zaručuje jsoucnost Intelktu souznačnou s jeho krásou. Zdá se také, že podobně jako *forma* ve smyslovém objektu a *ctnost* v duši, integrující ji do Intelktu a činící intelektivní,¹⁹⁷ sjednocuje *moudrost* části do celku a distribuuje krásu mezi nimi. To má patrně na mysli Plótinos, když říká: „kdo by tedy nenazval krásným to, co je krásné prvotně a krásné jako celek a jako celek je všude, aby ani části nebylo dovoleno

¹⁹² Ibidem, s. 91-93.

¹⁹³ Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 56.

¹⁹⁴ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 93-95.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 95.

¹⁹⁶ Ibidem, s. 113.

¹⁹⁷ „Když se duše stává vědomou sebe coby části Intelktu v tomto smyslu, stává se také *logos* vtiskujícím se do těch částí duše, jež s ní nejsou sjednoceny. Tyto části se stávají ctnostnými a podílejí se na kráse, jíž se stává nejvyšší část duše“, in: Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“, s. 46.

v kráse zaostávat? Vždyť přece <nelze nazvat krásným to> co není krásné jako celek, ale má jen část krásy anebo vůbec žádnou. Není-li toto krásné, co jiného by mělo být krásné?“ (V, 8, 8, 1-5).¹⁹⁸

Můžeme poměrně bezpečně tvrdit, že je-li moudrost jsoucností Intelktu a je-li tato pravá jsoucnost čili moudrost příčinou krásy intelektu, náleží moudrosti na rovině Intelktu přesně ta funkce, jíž v případě smyslového objektu plní forma a v duši ctnost, tedy *jednotící*, neboť moudrost, jak jsme již stanovili, je specifickou podobou *jednoty*.

Ze všeho výše řečeného usuzují, že (1) *je-li moudrost ztotožněna se jsoucností Intelktu jako její obsah* a (2) *je-li moudrost jednotou Intelktu, pak je inteligibilní krása podmíněna moudrostí*. Nyní můžeme aplikovat náš triadický model *jednost — dobro — krása*, nejprve na krásu Intelktu, posléze i na jeho dobrost. Řekneme tedy, že právě moudrost vystihuje jednotu Intelktu, poněvadž se nevyznačuje rozčleněností (V, 8, 5, 5-7) a přístupností rozvažování: „*tam* se uchopování neděje v krocích, <...> *tam* je každý obraz věděním a moudrostí, podmětem tvrzení, souhrnným nahlédnutím, nikoliv rozvažováním a plánováním“ (V, 8, 6, 6-9).¹⁹⁹ Na tomto místě — V, 8, 6 — věnuje Plótínos pozornost egyptským mudrcům, kteří chápali (vědecky či vrozeně), že obsahy Intelktu nejsou „vědeckými poučkami“, nýbrž, jak bylo řečeno v předchozí kapitole, „krásnými obrazy“ (V, 8, 5, 24): ideje v Intelktu jsou konkrétními živými skutečnostmi, nikoli myšlenkovými abstrakcemi, kterými jsou kupříkladu vědecké poučky či teorémata. Proto údajně, chtěli-li egyptští mudrci vyjádřit něco moudře, nepoužívali písmena uskupena do slov a vět, nýbrž vyrývali na zdech chrámů obrazy, z nichž každý jeden značil tu či onu konkrétní věc. Takto Egypťané vyjevovali a uznávali nediskursivní povahu Intelktu, tj., „že každý obraz je svého druhu věděním a moudrostí, jsa podmětem výpovědi všech pospolu v jednom, nikoli diskursivní myšlení (*dianoia*) či rozvažování (*boulesis*)“ (V, 8, 6, 9).²⁰⁰ Tím, zdá se mi, chce Plótínos zdůraznit perichoretickou jednotu a vzájemnou prostoupenost obsahů Intelktu, jejich nerozčleněnost na separátní části, jakými jsou písmena ve slovech a slova ve větách, oproti čemuž hieroglyfy obsahují informaci jako celek. A právě moudrost, o níž je v kapitole V, 8, 6 řeč, zajišťuje tuto jednotu. Později jiní, pokračuje Plótínos, vynalezli reprezentaci (snad onoho nediskursivního vědění a moudrosti) v jiných věcech, v nichž se prvotní „koncentrovaná jednotu“ (V, 8, 6, 10)²⁰¹ moudrosti Intelktu rozprostřela a začali o ní vypovídat diskursivně. Všimněme si i toho, což je příznačné a pro nás důležité, že „to, co je krásné tímto způsobem [tj. na způsob koncentrované jednoty

¹⁹⁸ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 105.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 97.

²⁰⁰ “That every image is a kind of knowledge and wisdom and is subject of statements, all together in one, and not discourse or deliberation”, in: Plotinus, *Ennead V, 1-9*, přel. A. H. Armstrong, s. 257.

²⁰¹ “Concentrated unity”, in: ibidem.

moudrosti Intelktu] a je obtížně, pokud vůbec, objeveno výzkumem coby nutně tomu podobné, jestliže jeden má to odhalit, existuje před výzkumem a před rozvažováním“ (V, 8, 6, 16-18).²⁰²

Moudrost, jsouc ousia Intelktu, představuje, jak usuzuji z předchozího, (1) princip perichoretické jednoty jeho obsahů. (2) Sama tato moudrost, jsoucí bytím, ousia Intelktu, je krásnou a zajišťuje krásu inteligibilního (V, 8, 9, 36-40). Moudrost je definována coby nezískaná rozvažováním či postupem v souslednosti kroků, je jakýmsi okamžitým bleskovým osvětlením, *jednotným*, věčně přítomným a vždy dostupným. Moudrost je bytím Intelktu (V, 8, 4, 40), tak jako *vnitřní eidos* neboli *hyles logos*, vládoucí látce a formující ji, je bytím smyslových fenoménů. „Velikost a moc této moudrosti může být pomyšlená, uvážíme-li, že má u sebe a vytvořila všechny věci, a všechny věci ji následují, a je skutečnými jsoucny, jež vznikly společně s ní, a oboje je jedním, skutečnost a moudrost jsou tam“ (V, 8, 4, 45-50).²⁰³ Z V, 8, 9, 36-44 se pak dovídáme, že *krása Intelktu (kalon)* je podmíněna jeho jsoucností, která je ztotožněná s moudrostí. *Tudíž moudrost jakožto princip jednoty Intelktu zajišťuje jeho krásu.*

V jakém smyslu je pak Intelkt dobrem? Zprv bychom jej mohli chápat — a to na základě čtení V, 8, 8 — jako *dobro-pro-svět* smyslový. V osmé kapitole pokračuje Plótinos v líčení povahy Intelktu s přihlédnutím ke *krásě*. Intelkt je definován jako krásný celistvě, tj. ve všech svých částech, z nichž každá je krásná, neboť krásné částečně není krásné skutečně (V, 8, 8, 1-5). Podotkl bych, že celkovost, o níž je tu řeč, odkazuje, jak se mi zdá, právě na moudrost Intelktu — *koncentrovanou jednotu* (V, 8, 6, 10). Dále následuje důležitá teze, která, lze se domnívat, mluví ve prospěch ztotožnění Intelktu s krásou, nikoli Dobra (jak bylo naznačeno v I, 6, 9, 40): „To, co mu [Intelktu] totiž předchází [Dobro], vůbec nechce být krásné“ (V, 8, 8, 5-6).²⁰⁴ A to pravděpodobně proto, že na rozdíl od Intelktu nesestává Jedno vůbec z žádných částí,²⁰⁵ i kdyby sjednocených na způsob jakkoli silný, jakým v případě Intelktu je moudrost. Dále nás Plótinos informuje o tom, že Platón (*Tim.* 37c7) „Poukazuje <...> na krásu vzoru, ideje, na to, jak je obdivuhodná. Vždyť kdykoli někdo obdivuje to, co je vytvořeno podle něčeho jiného, jeho obdiv míří k tomu, podle čeho je ono vytvořeno“ (V, 8, 8, 10-13).²⁰⁶ Platón, jak vyplývá z Plótinova výkladu, „poukazuje na krásu vzoru výrokem, že to, co pochází z tohoto vzoru, je také samo krásné, protože je jeho obrazem; poněvadž kdyby vzor nebyl svou nesmírnou krásou, nanejvýš krásný“

²⁰² “That, then, which is beautiful in this way, and is with difficulty or not at all discovered by research to be necessarily like this, if one were to find it out, exists before research and before reasoning”, in: ibidem.

²⁰³ “The greatness and the power of this wisdom can be imagined if we consider that it has with it and has made all things, and all things follow it, and it is the real beings, and they came to be along with it, and both are one, and reality is wisdom there”, in: ibidem: 253.

²⁰⁴ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 105.

²⁰⁵ Zde si můžeme povšimnout jedné zajímavosti: z I, 6, 1 víme, že Plótinos odmítá symetrické vysvětlení krásy, poněvadž není s to vysvětlit krásu nekompositních, z částí se neskládajících věcí. Jedno, které je nejúplněji jednoduché, také nesestává z částí, což stojí v jisté tenzi vůči výroku, že „vůbec nechce být krásné“, pokud za příčinu tohoto „nechtění“ pokládáme nesloženost z částí.

²⁰⁶ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 107.

(Plat. Resp. 509a6), mohlo by být něco krásnějšího než tento zřený kosmos?“ (V, 8, 8, 20-25).²⁰⁷ Plótínos na tomto místě zřejmě postuluje *princip ikončnosti*: obdiv k modelovanému (dle jistého vzoru) je obdivem k samotnému modelu (vzoru). Přičemž obdivovatelé krásy často si nejsou vědomi toho, že důvodem jejich obdivu ke krásnému smyslovému je krása inteligibilního vzoru. Krásu smyslovému, což Plótínos tvrdí v této kapitole, propůjčuje právě podobnost inteligibilnímu vzoru, krásnému v nejvlastnějším a nejvyšším smyslu.

Z tohoto důvodu bychom mohli říci, že krásný Intelekt — vzhledem k jeho moudrosti, která nasycuje krásou a usebírá v jedno ideje — je *dobrem-pro-obraz* čili *dobrem-pro-smyslový svět*, poněvadž jej činí krásným a jsoucím. Jakožto skutečně jsoucí vzor propůjčuje jsoucnost svému obrazu a coby krásný archetyp poskytuje krásu své smyslové kopii. Zároveň je Intelekt *dobrem-pro-duši*, ježto (1) „ten, kdo dosáhl zření duchovního [inteligibilního] kosmu a nahlíží krásu pravého ducha [krásu Intelaktu zajištěnou moudrostí], bude také mocen duchovně uchopit jeho otce“ (V, 8, 1, 1-3),²⁰⁸ pročež výstup k Intelaktu představuje předposlední fázi anagogické cesty, jejímž cílem je Dobro. Intelekt je *dobrem-pro-duši*, neboť ji umožňuje zahlédnout Dobro, jehož skvělení ozařuje Intelekt shůry (VI, 7, 22, 6). Intelekt *dobrem-pro-duši* i protože, jsa krásným, činí krásnou také duši: v I, 6, 6, 14-17: „Duše se tedy takovým očištěním stává videm [*eidos*] a působí cí formou [*logos*], je zcela netělesná a duchovní [inteligibilní], zcela patří k božskému, odkud je krásné i vše, co je s ním příbuzné. Je-li tedy duše povznesena k duchu [Intelaktu], je ještě krásnější. Duch [Intelekt] i to, co je duchovní [inteligibilní], jsou její vlastní krásou, nikoliv jí cizí, protože pouze tehdy je duše jen duší“.²⁰⁹ A také V, 8, 13, 20-23: „Jsme přece krásní, když patříme sami sobě, a oškliví, když se proměníme v jinou přirozenost: když poznáváme sami sebe, jsme krásní, když se nepoznáváme, jsme oškliví. Krásno je tedy *tam* a *odtamtud*“.²¹⁰

Dospívám k závěru, že i v Intelaktu nacházíme trojinu *jednost* (moudrost) — *krása* (souznačná se jsoucností) — *dobro* (1) pro smyslový svět, (2) pro duši stoupající přes Intelekt k Dobru, (3) vzhledem k účasti Intelaktu na Dobru (I, 7, 2, 5-11), bezprostřednímu nazírání Dobra (VI, 9, 2, 37-39), a (4) kontemplaci sebe sama jakožto disponujícího „formou dobra“ (VI, 7, 15, 9-16).

Zdrojem moudrosti, pakliže ji budeme chápat jako perichoretickou jednotu obsahů Intelaktu, je pohled na Dobro. Tak se Intelekt ustavuje jakožto *hen-polla*, mnohost noetických obsahů usebraná do nerozčlenitelné jednoty, při „pohledu“ na svého „otce“, tedy Dobro (VI, 7, 16, 21-35). Totéž, jak se zdá, tvrdí Plótínos i v VI, 9, 2, 37-39: „Hledí-li [Intelekt] na něco jiného [než sebe], hledí v každém případě na to, co je mocnější a co mu předchází [tedy na Jedno]“.²¹¹ Při tomto pohledu se inteligibilní látka uspořádává do diferencované jednoty (*hen-polla*) idejí (VI, 7, 15, 12,

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem, s. 71.

²⁰⁹ Ibidem, s. 41.

²¹⁰ Ibidem, s. 129-131.

²¹¹ Plótínos, *O klidu*, s. 47.

VI, 7, 16, 10-25, VI, 7, 17, 14-21, vizte také II, 4, 3). Zdrojem krásy Intelaktu je — *ve smyslu odlišném od toho, v jakém je původkyní krásy moudrost* — skvělení Dobra (VI, 7, 22, 6). Zdrojem dobra Intelaktu je samo hypostatické Dobro, poněvadž (1) Intelakt „může mít Dobro, hledí-li na něj (Intelakt následuje po Dobru). Tudíž život je dobrem pro to, co žije, intelekt pro to, co má podíl na intelektu; takže má-li něco život a intelekt, má dvojitý přístup k Dobru“ (I, 7, 2, 8-10);²¹² (2) Intelakt je také bezprostředně vztažen k Dobru a hledí naň a kontemplanuje jej: Intelakt totiž „disponuje Dobrem v idejích. Toť Dobro, ale Intelakt je dobrý tím, že jeho život spočívá v oné kontemplaci; a kontemplanuje předměty své kontemplanace jakožto disponující formou dobra a jako ty [ideje], které získal, když kontemplanoval přirozenost Dobra“ (VI, 7, 15, 9-16).²¹³ Intelakt, jak nazýváme z VI, 7, 15, 15-20, přijímá prapočáteční *dynamis* Dobra, nicméně, nejsa schopen ji pojmout v celistvosti, rozštěpuje ji na ideje. A tudíž, nejenže je Intelakt (1) jeden-mnohý, nejjednodušší po samotném Jednu, (2) krásný a činící krásným smyslový svět a duši, pročez mimo jiné jsme jej nazvali *dobrem-pro-svět* a *dobrem-pro-duši*, nýbrž i (3) *dobrý*, „o sobě“ mohli bychom říci: „Cokoli stvořil [Intelakt], bylo [učiněno] mocí Dobra a formou dobra, a Intelakt sám jest dobrým díky [mnohým, tj. ideám], jež mají formu dobra, dobra nesmírně rozličného“ (VI, 7, 15, 25-26).²¹⁴

²¹² “It can have the Good if it looks to it (Intellect comes after the Good). Life, then, is the good to that which lives, and intellect to that which has a share in intellect; so that if something has life and intellect, it has a twofold approach to the Good”, in: Plotinus, *Enneads I*, 1-9, přel. Armstrong, s. 271-273.

²¹³ “because it possesses the Good in the Forms. That then is the Good, but Intellect is good by having its life in that contemplation; and it contemplates the objects of its contemplation as having the form of good and as the ones which it came to possess when it contemplated the nature of the Good”, in: Plotinus, *Enneads VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 135.

²¹⁴ “Whatever it generated, then, was the power of the Good and had the form of good, and Intellect itself is good from [the many] which have the form of good, a good richly varied”, in: ibidem, s. 137.

V knize, která je věnována dvěma myslitelům pozdějším, ač novoplatonismem významně ovlivněným, píše Brendan Thomas Sammon, že „mezi badateli panuje relativně slabý souhlas ohledně statusu, významu a podstaty krásy u Plótína. Někteří vědci se přihlašují k názoru, že Plótínos ztotožňuje Jedno, Dobro a Krásné,²¹⁵ zatímco jiní trvají na odvozenosti krásy z Jedna ztotožněného sice s Dobrem, nikoli však Krásou“.²¹⁶ Je třeba uznat, že první posice, již lze zjednodušeně shrnout jako „Jedno = Dobro = Krása“, skutečně má solidní oporu, alespoň co do náznaků, v *Enneadách*. (1) „Anebo bude Dobro a první krásné klást na tutéž úroveň“ (I, 6, 9, 45).²¹⁷ (2) „Musíme tedy opět vystoupit k dobru, po němž touží každá duše. Ten, kdo ho uviděl, ví, o čem mluvím, říkám-li, že je krásné (I, 6, 7, 1-2)“.²¹⁸ (3) „Takže pro boha je dobré a krásné nebo dobro a krása totéž“ (I, 6, 6, 24).²¹⁹ (4) „Jako první musíme klást krásu, která je i dobrem“ (I, 6, 6, 25).²²⁰ (5) „Takže povšechně řečeno, Dobro je první krásné“ (I, 6, 9, 39-40).²²¹ Vidíme, že výroky nasvědčující ztotožnění Dobra s krásou jsou poměrně kompaktně lokalizovány zejména v I, 6, 6, přičemž jsou k nalezení také v I, 6, 7 a I, 6, 9. Proti nim stojí celá V, 5, 12, pakliže přistupujeme na ztotožnění *kalon* této kapitoly s Intelktem, a také V, 8, 8, 5: „To, co mu [Intelektu] totiž předchází [Dobro], vůbec nechce být krásné“.²²² A konečně V, 8, 13, 12: „Protože však byl jeho [Intelektu] otec [Dobro] příliš velký, než aby byl krásný, zůstal <syn> [Intelekt] krásný prvotně“.²²³

W. R. Inge, původce první posice, vyvozuje z I, 6, 9, 39-40 ztotožnění Dobra a Krásy, přičemž pracuje se symetrickou protivou ošklivost-zlo (= látka) *versus* Dobro-Krása (= Jedno): „Ošklivé a První Zlo [látka] jsou totéž, na druhou stranu Dobro a Krásné, neboli Dobro a Krása, jsou také totéž. Můžeme tudíž zkoumat Krásné a Dobro spolu, Ošklivost a Zlo taktéž pospolu“.²²⁴ Takové rozvržení se již *prima facie* zdá být neoprávněným, poněvadž se nerespektuje rozlišení ka-

²¹⁵ Viz Inge, *Philosophy of Plotinus*, 124ff. Inge uznává jazykovou obtíž v Plótínově odkazu na krásu (*καλλονή*) a krásné (*καλόν*) a navrhuje totožnost prvního Jednu, zatímco předpokládá identitu druhého s duchovní krásou. Viz také Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin,” 38-63, a Gay, „Four Medieval Views of Creation,” 243-73, z nichž oba tvrdí, že Plótínos skutečně ztotožňuje krásu s Jednem.

²¹⁶ Brendan Thomas Sammon, *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* (Cambridge: James Clarke & Co, 2014), s. 56.

²¹⁷ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 57.

²¹⁸ Ibidem, s. 43.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem, s. 55-57.

²²² Ibidem, s. 105.

²²³ Ibidem, s. 129.

²²⁴ William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (New York, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green and Co., 1918), Vol. I., s. 124.

lon a kalloné: první, tj. krásné, náleží podle hierarchie, s níž pracujeme, Intelktu, zatímco kalloné náleží rovině první hypostaze. Nemůžeme tudíž říci „Dobro a Krásné, neboli Dobro a Krása“, neboť Krásné (*kalon*) a Krása (*kalloné*) souvisejí s odlišnými hypostazemi. Inge vzápětí napravlí tuto nejasnost: „Musíme přiřknout prvenství Kráse, jež je také Dobro. Po něm následuje Duch [Intelkt] totožný krásnému“. ²²⁵ Podle Inge platí následující formule: Dobro = *kalloné* = Krása; Intelkt = *kalon* = krásné. Toto pojetí se znovu ukazuje jako problematické vzhledem k celku V, 5, 12, dále V, 8, 8, 5 i V, 8, 13, 12, a v případě I, 6, 9, 40 slovu „povšechně“, ²²⁶ což pravděpodobně naznačuje, že jde spíše o *façon de parler* nežli doktrinní tezi. Kalligas také klade *kalloné* na úroveň Dobra, ovšem s dodatkem, že se tu nejedná o vystižení povahy Dobra, nýbrž ve smyslu jeho role coby původce krásného (*kalon*) čili Intelktu. ²²⁷ Což je i názor Johna Rista, jenž výmluvně reprezentuje druhou posici, odmítá ztotožnění Dobra s krásou jakožto krásou, a nabízí specifické chápání pojmu *kalloné* (VI, 2, 18, 1).

Rist připomíná čtenáři podřízenost krásy Dobru a její sekundárnost, tedy generální tezi V, 5, 12, 7-19. ²²⁸ Dobro je také postačující pro toho, kdo jej došel, je nám inherentně přítomno i ve spánku, je, na rozdíl od krásy, nejzazším cílem lidského usilování a jeho naplněním, konečně, tvrdí Plótinos, nikomu nepostačí a není k užitku zdánlivé dobro, ačkoli z důvodu nevědomosti si častokrát spokojujeme s takovýmto domnělým dobrem. Se zdáním krásy si však leckdo vystačí. To vše poukazuje na nadřazený charakter Dobra, přičemž krása potřebuje Dobro, ale nikoli vice versa. Rist dále píše, že Plótinos ztotožňuje Dobro s Jednem a posouvá krásné na druhé místo. Je důležité podotknout, že v kontextu V, 5, 12 jde právě o *kalon*, pojem *kalloné* se tu vůbec nevyskytuje, což na první pohled svědčí o ztotožnění krásného kapitoly V, 5, 12 s Intelktem a vysvětluje jeho podřízenost Dobru. Ztotožnění Dobra a Jedna z V, 5, 12 tak jasně ovšem neplyne, poněvadž krásné je sice Dobru podřízeno, ale Dobro se účastní Jedna, jež je *ipso facto* kauzálně nadřazeno Dobru jako příčina účinku. V každém případě Jedno a Dobro nesplývají k nerozeznání, nýbrž se jedná o hierarchii, buď (1) Jedno — Dobro — *kalon* (Intelkt), anebo (2) Jedno — Dobro — *kalon* jakožto cosi jiného, než Intelkt. Rist dále poukazuje ²²⁹ na problematiku přiřazování pojmů: v I, 6, 6, 25 je *kalloné* kladeno na rovinu Dobra. „Krása (*καλλονή*), jež má být ztotožněna s Dobrem, je první princip; po něm následuje *voûs*, jenž má být ztotožněn s *τὸ καλόν*. Vidíme tudíž, že první hypostaze má být nazvána *καλλονή*; druhá pak *τὸ καλόν*. Vzpomeňme si, že v V, 5, 12 právě *τὸ καλόν* je podřízeno Dobru. Tudíž zatím nespatřujeme žádnou kontradikci mezi dvěma traktáty“. ²³⁰ Jistě, V, 5, 12 pojednává o *kalon*, je tudíž oprávněné předpokládat, že *kalon* označuje In-

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ „Takže povšechně řečeno, Dobro je první krásné“.

²²⁷ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 206.

²²⁸ J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), s. 54-55.

²²⁹ Ibidem, s. 55.

²³⁰ Ibidem.

telekt podřízený Dobru a současně účastný Jedna (I, 7, 2, 5-11, případně VI, 9, 2, 37-39). Výraz *kalloné* se na druhou stranu vyskytuje v kontextu VI, 2, 18: „A co se týče krásného (*peri de tú kalou*), pakliže první krása (*prote kalloné*) je to [transcendentní První], co bychom mohli říci o něm by bylo stejné a podobné řečenému o Dobru“ (VI, 2, 18, 1-2).²³¹ Identifikace krásného z právě citované kapitoly VI, 2, 18 s krásným z V, 5, 12 jistě opravňuje k jeho ztotožnění s Intelektem, pokud ovšem distinkce mezi *kalon* z V, 5, 12 a *kalloné* z VI, 2, 18 je myšlena *ex professo*. Je ovšem třeba poukázat na omezený výskyt pojmu *kalloné* v *Enneadách*: setkáme se s ním jenom čtyřikrát, což případně může poukazovat na záměnnost s pojmem *kalon* v určitých kontextech a souvislostech. V každém případě se domnívám, že pojmy *kalloné* (VI, 2, 18, 1 a VI, 7, 33, 22) a *hyperkallon* (VI, 7, 33, 20), případně také *prote fysis tú kallu* (VI, 7, 33, 37-38), jsou užity synonymně.

Rist správně poukazuje na obtíž z I, 6, 7, 1-2: „Musíme tedy opět vystoupit k dobru, po němž touží každá duše. Ten, kdo ho uviděl, ví, o čem mluvím, říkám-li, že je krásné (*kalon*)“,²³² a také I, 6, 7, 14-16: „Ten, kdo ho ještě neviděl, může po něm toužit jako po dobrém, ale ten, kdo ho uviděl, obdivuje v něm krásu (*epi kalo agastai*)...“.²³³ To by mohlo naznačovat, že *kalon* není exkluzivním jménem Intelaktu, že první krása, tedy *kalloné*, a krásné, *kalon* z I, 6, 7, by mohly být užívány souznačně, anebo s rozdílem jemným, leč přesto v kontextu první hypostaze. Tomu nasvědčuje i samotný výrok z VI, 2, 18, 1: to, co říkáme o první kráse, o *kalloné*, je podobné, anebo stejné, jako to, co platí pro krásné: týká se v každém případě Dobra.

Ve světle výše řečeného bychom mohli předpokládat, že v V, 5, 12 Plótínos chápe *kalon* také v hypostatické souvislosti s Dobrem a Jednem, nikoli výlučně Intelektem. Mohli bychom předpokládat rozdíl mezi *to kalon* (Intelekt) na jedné straně, *kalon* (z I, 6, 6-7 a I, 6, 9) a *kalloné* (VI, 2, 18, 1) na druhé. *To kalon* jakožto vystihující krásu Intelaktu, *kalloné* a *kalon* v kontextu V, 5, 12 a I, 6, 7 stojící v bezprostředním hypostatickém vztahu k Dobru. Rist následně píše, že „obtíž tkví v tom, že v předchozí sekci [nejspíše VI, 2, 18, 1]“ Plótínos „odmítnul nazvat Jedno τὸ καλόν, preferuje výraz καλλονή“.²³⁴ To, že Plótínos rezervuje pojem *to kalon* pro Intelekt se zdá být ujasněným, to ovšem neznamena, že *kalon* nemůže být pojímán na hypostatické rovině Jedna společně s Dobrem, tedy v rámci hierarchie Jedno — Dobro — *kalon*, jak předpokládám ohledně V, 5, 12. Domnívám se, že to také nevynucuje výlučnost v lokalizaci *kalon* i *kalloné* ve vztahu k Dobru a v pozici nadřazené *to kalon*, Intelaktu. „Neboť pokud τὸ καλόν je καλόν <...> a je-li καλλονή také καλόν, nestává se distinkce mezi καλλονή a τὸ καλόν pouhým slovíčkařením?“²³⁵ Domnívám se, že nikoli, že všechny tři výrazy — *kalon* (z I, 6, 7 a aplikovaný na krásné z V, 5, 12), *kalloné* (první

²³¹ “As for the beautiful, if the primary beauty is that [transcendent First], what could be said about it would be the same and similar to what was said about the Good, in: Plotinus, *Ennead VI*, 1-5, přel. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1988), s. 160-161.

²³² Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 43.

²³³ Ibidem, s. 45.

²³⁴ J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, s. 55.

²³⁵ Ibidem, s. 55-56.

krása z VI, 2, 18, 1), *to kalon* (Intelekt) — mohou označovat odlišná působení a účinky Dobra. Přičemž *kalon* se v VI, 2, 18, 1 chápe v přímé souvislosti s *kalloné*, tedy na nejvyšší hypostatické rovině. Ze všeho řečeného vyvozují, že *kalon* (ve smyslu I, 6, 7 a aplikovaně na V, 5, 12) i *kalloné* se bezprostředně týkají první hypostatické roviny, zatímco *to kalon* je přívlastkem Intelektu.

Vraťme se k Ristovi. „Jedno, pokud je *καλόν*, je tak na zvláštní způsob“.²³⁶ Je tomu rozhodně tak už vzhledem k beztvarosti krásy Jedna (VI, 7, 33, 15-24). K podrobnému rozboru čehož se vrátím vzápětí. Rist dále připomíná, že v IV, 8, 1, 3 při popisu výstupu k Jednu, Plótínos líčí krásu Jedna coby podivuhodnou. V VI, 9, 4, 18 Plótínos tvrdí, že duše poznává *aglaia*, záři, Jedna, to bude důležité v kontextu vyjasnění povahy *kalloné*. Rist přichází k následujícímu závěru: „Dobro je transcendentní. Ideje, emanující z Dobra, jsou Krásou (*τὸ κάλλος*) a Krásnem (*τὸ καλόν*) <...> Vezmeme-li celý nadsmyslový svět jako celek, můžeme říci, že je to *καλόν*. Tím pochopitelně znovu ztrácíme distinkci *τὸ καλόν* a *καλλονή*, která je ovšem ihned podpořena následujícím. Rozdělíme-li inteligibilní svět, tvrdí Plótínos, můžeme říci, že místo Idejí, tj. *νοῦς*, je *νοητὸν καλόν*, zatímco transcendentní Dobro je zdrojem (*πηγὴν*) a počátkem (*ἀρχήν*) Krásného“.²³⁷ Zatím nečelíme ničemu kontroverznímu, tedy až na tvrzení o setření rozdílu mezi *to kalon* a *kalloné*: *to kalon* je Intelekt a jemu příslušející krása forem-idejí, zdrojem toho a původcem je, jak předpokládám, beztvaré *kalloné* umístěné na hypostatické rovině Dobra, leč Dobru podřízené. Rist přichází čtením VI, 7, 32 ke tvrzení, že „tu vidíme cosi mimo Krásu (*τὸ κάλλος*)“.²³⁸ Nicméně otázka po původci krásy Intelektu nevyklučuje tu odpověď, že jde nikoli o *to kallos*, nýbrž o *kalloné* — první krásu, přičemž její beztvarost neznamena se vši nutností, že nejde o krásu, ať už jakkoli zvláštní.

V VI, 7, 32, 2 mluví Plótínos o kráse ozařující ideje, a tudíž kauzálně předcházející Intelektu a *eo ipso* pocházející z první hypostaze a lokalizované na její rovině. Mohli bychom namítat, že se tu z kauzální odvozenosti X z Y usuzuje, že Y musí být jinou hypostazí, zároveň v případě první hypostaze předpokládám vztahy odvozenosti mezi Jednem, Dobrem a Krásou. Řekl bych, že hypostatická hranice mezi Počátkem a Intelektem je vyznačena beztvarostí prvního a mnohostí forem druhého: krása ozařuje ideje coby množinu noetických forem v Intelektu. Ona záře vrhaná na ideje je tudíž buďto (1) iradiací samotného Intelektu, (2) účinkem Počátku jako samostatnou hypostazí, prostřední mezi ním a Intelektem (jenž je jistě také účinkem Počátku), anebo (3) pochází bezprostředně z Počátku a je s ním hypostaticky spojena, podobně jako Jedno, Dobro, Krása pod pojmem „Počátek“. První předpoklad je vyvrácen již následujícím tvrzením: „ale když jsme v kráse [jež ozařuje ideje], musíme hledat, odkud tyto ideje pocházejí a odkud přijí-

²³⁶ Ibidem, p. 56.

²³⁷ Ibidem, p. 58.

²³⁸ Ibidem, p. 59.

mají svoji krásu. Ale toto [zdroj krásy] nemůže být jedním z nich [idejí]" (VI, 7, 32, 4-6).²³⁹ Vzápětí Plótínos dodává, že tato krása je beztvará, a tudíž povahy jiné než Intelekt, svět noetických forem, a také jemu nadřazena. Předpoklad druhý je nemyslitelný vzhledem k Plótínovu schématu hypostazí. Jsme ponechání se třetí možnosti: krása ozařující ideje nepochází z Intelaktu, není zvláštní hypostazí, představuje tudíž hypostatické působení Počátku.

V VI, 7, 32, 30-33 Plótínos tvrdí o této Intelekt osvěcující krásě, že je *dynamis* Dobra, *kallos hyper kallos*, což lze usouvztažnit jak s *hyperkalon*, tak *kalloné*, a krásou tvořící krásu (*kallos kall-opoion*). Nic tedy nenasvědčuje tomu, že „tu vidíme cosi mimo Krásu (τὸ κάλλος)“,²⁴⁰ už proto, že v VI, 7, 32, 29-40 Plótínos užívá slova *kallos* dohromady desetkrát, a to ve významu krásy před Intelektem (neboť jej činí krásným), včetně pozoruhodných výrazů *kallos hyper kallos* a *kallos kallopoion*. Z toho usuzuji, že pojem *kallos*, případně také *kalon* (I, 6, 6-7), je uplatnitelný na krásu převyšující Intelekt nehledě na její beztvarost. Budu se ovšem držet výrazů *kalon* (I, 6, 6-7) a *kalloné* (souznačné s *hyperkalon*, *kallos hyper kallos* a *kallos kallopoion*) pro jasnější odlišení od *kalon*, forem krásy Intelaktu.

Nyní přicházím k tomu, co je snad nejdůležitější pro vyjasnění vztahu krásy a Dobra: k VI, 7, 32-33. Suzanne Stern-Gillet, přistupující k rozboru těchto dvou kapitol, píše: „Aspirace duše kontemplotvat přivádí ji k Intelektu, v němž, píše Plótínos (VI 7 [38] 31.31-32), zří všechny věci, jež jsou krásné a zároveň pravdivé <...> Jakmile duše dosáhne Intelaktu, píše Plótínos, kontemplotuje krásu rozprostřenou ve všech idejích...“²⁴¹ Přičemž, jak podotýká Suzanne Stern-Gillet, Plótínos nabádá k hledání původce krásy idejí (tedy zdroji *to kalon*).²⁴² V VI, 7, 32, 1-5 se skutečně dočteme: „Kde tedy je on, kdo stvořil krásu tak velikou a život tak velkolepý, kdo je původcem jsoucnosti? Zříte krásu, jež spočívá na samotných idejích, jež jsou ohromně rozmanité. Je krásné zde setrvávat, avšak když jsme v krásě, měli bychom hledět, odkud tyto ideje pochází a odkud získávají svoji krásu“.²⁴³ Je důležité, že tento původce a zdroj krásy idejí v Intelektu není, jak jsme již řekli, součástí Intelaktu, „ani jedním z nich, poněvadž by jinak byl jedním z nich a částí“ (VI, 7, 32, 5).²⁴⁴ „Jedním z nich“ tu jistě znamená „jednou z idejí“, zmínka o částech je pak jasným poukázáním na to, že diskutovaný zdroj krásy idejí je samotné Jedno, jež nemá částí. Nadto nemůže být ani formou či jednotlivou mohoucností (*dynamis*): musí stát nad tímto vším, což znovu

²³⁹ „but when one is in beauty one must look to see whence these Forms come and whence they derive their beauty. But this itself must not be any one of them“, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 185.

²⁴⁰ J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, s. 59.

²⁴¹ Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, in: *Phronesis*, Vol. 45, N° 1 (2000), s. 49.

²⁴² Ibidem.

²⁴³ “Where then is he, who made the beauty which is so great and the life which is so great, he who is the generator of substance? You see the beauty which rests upon the very Forms, all of them richly varied. It is beautiful to abide here; but when one is in beauty one must look to see whence these Forms come and whence they derive their beauty“, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 185.

²⁴⁴ “But this itself must not be any one of them; for then it will be one of them and will be part“, in: ibidem.

umožňuje bezpečně identifikovat líčenou instanci jako první hypostázi. Tento „princip je bez-tvarý, není tím, co má zapotřebí formy, nýbrž tím, z čehož každá inteligibilní forma pochází“ (VI, 7, 32, 10).²⁴⁵ Suzanne Stern-Gillet to pregnantně vystihuje, když podotýká, že „člen určité třídy nemůže být původcem vlastnosti, kterou disponuje společně s jinými příslušníky téže třídy“. ²⁴⁶ Tudíž, pokračuje Suzanne Stern-Gillet, nádhera idejí nemůže být jejich vlastním dílem, nýbrž je dána aktivitou vyšší instance.²⁴⁷

Postupujme VI, 7, 32. Řádky 10-27 pokračují v líčení beztvarosti Počátku jakožto původce veškerenstva. Tato teze se nezdá být nijak kontroverzní či problematickou. „Nejvyšší princip krásy“, píše Suzanne Stern-Gillet, „je ‚bez formy‘ (ἀνείδεον). Plótinos okamžitě upřesňuje (32. 9-10), že toto ‚bez formy‘ není takové povahy, aby vyžadovalo nějakou ‚konfiguraci‘ (μορφή), leč že, naopak, právě z něj pochází veškerá inteligibilní konfigurace (μορφή νοερά)“. ²⁴⁸ A právě ona beztvarost a nezměřitelnost, jak naznáváme z VI, 7, 32, 25-26, činí to, co je „bez formy“, předmětem touhy v nejsilnějším smyslu, „neboť láska tu není omezena, poněvadž není omezeno ani milované, nýbrž láska vůči němu je neohraničená; takže jeho krása [Počátku] je jiného typu, jsouc krásou nad krásu (κάλλος ὑπὲρ κάλλος)“ (VI, 7, 32, 26-29).²⁴⁹ Vidíme, že (1) diskutovaná krása je „jeho“, náleží tedy jaksi první hypostázi, zároveň (2) sdílí jeho povahu: je neomezená a nezměřitelná, což, domnívám se, předběžně poskytuje přesvědčivost lokalizaci *kalloné* nebo *kallos hyper kallos* na rovině Dobra a ve vztahu k němu, a to jakožto krásy, nikoli pouhé mohoucnosti tvořit krásu inteligibilního. Dobro-Jedno se tedy nevyznačuje, jak shrnuje Suzanne Stern-Gillet, *formou* (VI, 7, 32, 9), *konfigurací* (VI, 7, 32, 9-10), *limitací* (VI, 7, 32, 15-16), *mírou* (VI, 7, 32, 22) a *příměsí* (VI, 7, 33, 18-19).²⁵⁰ Předpokládám, že téže povahy je také krása Jedna-Dobra. Dále Suzanne Stern-Gillet nabízí poměrně silnou tezi — vlastně ztotožnění Jedna s *kallos hyper kallos* —, k níž se ovšem přihlašuji: „Z nekonečnosti lásky inspirované Jednem vyvozuje Plótinos závěr, že krása Jedna je *sui generis*; přesněji řečeno tvrdí, že Jedno je κάλλος ὑπὲρ κάλλος (krása nad krásou, 32.29)“. ²⁵¹ Suzanne Stern-Gillet identifikuje sedm epitet Krásy (nyní užívám slovo „Krása“ jakožto jedno ze tří „jmen“ Počátku společně s Jednem a Dobrem): *kalou antos* („výkvět krásy“ z VI, 7, 32, 31), *kallos kallopoion* („krása tvořící krásu“, VI, 7, 32, 31-32), *arche kallous kai peras kallous* („princip a mez krásy“, VI, 7, 32, 33-34), *to hyperkalon* („nadkrásné“, VI, 7, 33, 19-20), *to protos kai proton kalon* („první krásné“, VI, 7, 33, 21), *kalloné* („krása“, VI, 7, 33, 22) a implikovaně též *to par autu ka-*

²⁴⁵ “The principle is the formless, not that which needs form, but that from which every intelligent form comes”, in: *ibidem*.

²⁴⁶ Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, s. 50.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 51.

²⁴⁹ “For love is not limited here, because neither is the beloved, but the love of this would be unbounded; so his beauty is of another kind and beauty above beauty“, in: Plotinus, *Ennead VI, 6-9*, přel. A. H. Armstrong, s. 187.

²⁵⁰ Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, s. 53.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 54.

lon.²⁵² Všechny tyto výrazy odkazují na první hypostazi v kalologickém aspektu a, domnívám se, analogicky jménu „Dobro“, přičemž ve všech případech jde o vystižení účinků predikovaných o samotném Prvním, nikoli substantiálního charakteru nejsoucího Počátku. Lloyd Gerson nazývá jméno „Dobro“ *entitativním atributem* Jedna,²⁵³ které samo o sobě lze pravděpodobně také označit za entitativní atribut. Anebo, stejně jako Dobro a Krásu, za *entitativní účinek*, který je predikován o Počátku. Jediným jménem neentitativním je snad „Počátek“ poukazující jen na kauzální prvenství této hypostaze a nestojící v žádné tenzi vůči postulátu ἐπέκεινα της οὐσίας (*Respublica*, 509b). V témže entitativním smyslu, jak přesvědčivě píše Suzanne Stern-Gillet, můžeme chápat také jméno „Krása“ (v pluralitě jednotlivých výrazů nabízených v VI, 7, 32-33): Počátek „je explicitně ztotožněn Plótiem s fundamentální estetickou hodnotou, kterou předává v graduálním zeslabování nižším stupňům skutečnosti. V termínech Lloyda Gersona by se tedy zdálo, že ‚Krása‘, podobně jako ‚Dobro‘, je entitativním atributem Jedna [či přesněji Počátku], tedy jako ‚atribut uvážený o sobě a nezávisle na čemkoli jiném‘²⁵⁴“.²⁵⁵

Suzanne Stern-Gillet nás upomíná na to, že „Plótiinos je si vědom paradoxní povahy svého líčení Jedna coby prvního estetického principu: ‚Jelikož Jedno není jsoucím (*un être*)‘, táže se, ‚jakou krásou může disponovat?‘ (οὐδέν γὰρ ὄν τί κάλλος; 32.29-30)“.²⁵⁶ Podle názoru Suzanne Stern-Gillet, k němuž se přihlašuji, je tomu tak vzhledem ke skutečnosti, že (1) původem lásky je touha po kráse a (2) příčina je nadřazena účinku.²⁵⁷ „P. Hadot“, píše Suzanne Stern-Gillet, „výtečně vyjádřil první tezi, když poukázal na postulaci Plótiem nejen ‚harmonie mezi duší a krásou, předcházející setkání s milovaným předmětem‘, nýbrž také ‚predispozice k lásce ke kráse v sobě samém‘²⁵⁸“.²⁵⁹ Tomu následuje pregnantní shrnutí: „Společně s Dobrem, má Krása milostnou mohoucnost (*capacité érotisante*), pročež je Plótiinos oprávněn, alespoň v kontextu, jenž jsem právě artikulovala, identifikovat nejvyšší vyjádření Krásy s Jednem“.²⁶⁰ Co se týče druhého bodu — principu nadřazenosti příčiny účinku — je Krása Počátku stále krásou, tudíž nepostrádá podobnost svým účinkům, nicméně její označení (*kallos hyper kallos, hyperkalon* atd.) poukazují na její eminentní a mimořádný status.²⁶¹ Je důležité, že ztotožnění Krásy s první hypostazí spoléhá na „(1) přirozenou příbuzenskou spjatost lásky a krásy, jsou-li obě pochopeny ve vlastním smys-

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Lloyd Gerson, *Plotinus* (London and New York: Routledge, 1994), s. 12.

²⁵⁴ L. Gerson, *Plotinus*. (London-New York, 1994), p. 15. Všimněme si, že sám Gerson nezahrnuje krásu do atributů, jakými jsou dobro, jednoduchost a soběstačnost, které nazývá entitativy.

²⁵⁵ Suzanne Stern-Gillet, *Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur "Enneas" VI.7.32 et 33*, s. 55.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Plotin, *Traité 50 [III.5]*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot (Paris, 1990), s. 26.

²⁵⁹ Suzanne Stern-Gillet, „*Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur 'Enneas' VI.7.32 et 33*“, s. 55.

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Ibidem.

lu; (2) Jedno je kulminací a nejvyšším principem vši skutečné krásy. Z těchto premis vyplývá, že Jedno, nejvyšší předmět touhy a lásky, je zároveň Dobrem a Krásou, a tudíž *představuje zdroj vši hodnoty, estetické stejně jako mravní*.²⁶² Ve svém výzkumu přicházím k přesně témuž závěru, ač bych nebyl s to jej formulovat s takovou pregnantností a jasností.

Domnívám se, že lze nabídnout dodatečný argument k doplnění (1) úvahy o shodě Kráasy a Dobra co do *capacité érotisante*, a také (2) principu kauzální podmíněnosti. Doposud jsme viděli, že *jednost* zajišťuje krásu a dobro: v případě smyslových fenoménů je jejím principem *hyles logos* neboli *forma*, na rovině duše by tím byla *ctnost* nebo *očistěnost od látky*, v Intelktu — *moudrost* jako perichoretická jednota. Je-li krása podmíněna touto jedností, a to nejen jakožto explanační princip krásy nižší hypostatické roviny a jí příslušejících jsoucen, nýbrž coby inherentní atribut samotné jednotné entity, pak by nebylo neopodstatněné předpokládat, že také Jedno — *jednost par excellence* — bude nejen kauzálním původcem krásy, nýbrž Krásou. Pochopitelně konkrétně v případě první hypostáze nikoli ve smyslu vystižení esenciální povahy Počátku, což platí i pro označení „Dobro“ a „Jedno“, nýbrž na způsob *entitativních atributů*, tedy, abych poněkud upřesnil význam pojmu, nejen „vlastností pojatých o sobě nezávisle na čemkoli jiném“,²⁶³ nýbrž také predikátů instance, v níž není skutečného rozdílu esence a existence.

Podle Lloyda Gersona nekompozitnost Jedna vystihuje absenci reálné distinkce mezi esencí a existencí v něm,²⁶⁴ která by platila, pakliže by „atribut byl skutečně odlišný od subjektu, o němž je predikován. Například akcidenty jsou skutečně odlišné od svého subjektu, což znamená, že Jedno nemůže mít žádné akcidentální atributy. Nemůže mít ani esenciální atributy, jestliže disponování jimi předpokládá, že esence je skutečně odlišná od existence, kterou by zajisté byla, pokud by esence byla participovatelnou vícery jsoucný (*more than one being*)“.²⁶⁵ A následně: „být *toto* znamená nebýt *tamto*. Jedno postrádá podobnou limitaci. Proto nemá Jedno esenci tak, jak ji má cokoli jiného. Jeho esence není skutečně odlišná od jeho existence, a tudíž nemůže být konceptualizována <...> Dokonalost Jedna je zapříčiněna věčnou absencí cézury mezi tím, čím Jedno je a tím, čím může být či bude“.²⁶⁶ Predikace o Počátku není tedy ani akcidentální, ani esenciální. Jedno nemá příčinu, jsouce příčinou Dobra, jehož účinkem je Krása, tyto příčiny a účinky jsou „pojaty o sobě a nezávisle na čemkoli jiném“, a to v rámci první hypostáze. Nicméně vzhledem k identitě esence a existence v Počátku tato kauzální struktura nevznáší do něj mnohost a nečiní kompozitním, k čemuž je třeba dodat, že, jak již víme z traktátu *O krásném* (I, 6, 1), krásné mohou být i entity nesložené z částí, například skvění, které mimo jiné vyzařuje i z Počátku. Dvě příčiny a dva účinky nalezené pod pojmem Počátek, tedy Jedno, Dobro a Krása, jsou,

²⁶² Ibidem, s. 58.

²⁶³ Lloyd Gerson, *Plotinus*, s. 12.

²⁶⁴ Ibidem, s. 12.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Ibidem, s. 13.

jak se zdá, týmž. Zároveň jsou příčinami jednosti, dobra a krásy v bytí, tj. mnohosti a složenosti, pročež jejich vztah na nižších hypostatických rovinách se vyznačuje vzájemným rozlišením. Uchopení entitativních příčin a účinků v Počátku, *souhrnně entitativních atributů*, v rozlišenosti je pak patrně požadavkem rozumového chápání.

Nyní by nebylo nevhodné si vzpomenout na V, 5, 12 a předpokládat rozdíl v *capacité érotisante* Dobra a Krásy jakožto *entitativních atributů* Počátku: v prvním případě niternost, latentnost, ba dokonce skrytost, v druhém — manifestovanost, zřejmost, zvnějšněnost, načež poukazuje luminiscentní a zkrášlující, manifestované skvělení Dobra (VI, 7, 22), jemuž se budu zakrátko věnovat a ježž ztotožňuji s Krásou Počátku ve smyslu *kallopoion*. Povšimněme si, že zmíněná distinkce mezi Dobrem a Krásou (niternost / zřejmost) se tu ukazuje v kallopoietickém působení *ad extra*, nikoli ve vzájemném interhypostatickém vztahu: Dobro působí na Intelekt zkrášlujícím způsobem a onen rozdíl mezi Dobrem a jeho účinkováním jako *kallopoion* je rozeznatelný z posice Intelaktu, nikoli v samotném Počátku.

Zároveň *capacité érotisante* představuje anagogickou funkci a, odlišuje-li se v případě Dobra a Krásy, je tomu tak ve smyslu dvou vnějších účinků Počátku. V kapitole V, 5, 12 Plótínos nadřazuje Kráse Dobro (i kdyby se *kalon* V, 5, 12 mýnil Intelekt, což je dosti pravděpodobné, nabízené schéma je použitelné i na rovině první hypostáze) jakožto příčinu účinku. Tímtež kauzálním vztahem se vyznačuje opositní dvojice niternost / zvnějšněnost, latentnost / manifestovanost. Z tohoto usuzuji, že Krása a Dobro jsou nejen dva účinky Jedna, nýbrž, jak jsme již říkali v II. 2., hierarchicky seřazené: Dobro se „účastní“ Jedna, je tedy kauzálně sekundární, Krása je účinkem Dobra jakožto explikace, zvnějšnění, zviditelnění niternosti, latence a skrytosti: první homologický řetězec je totiž účinkem druhého coby své příčiny. V tomto smyslu je Krása Počátku jeho zviditelněním jakožto Dobra. Tato kauzální struktura se ovšem ozřejmuje v účinkování Počátku *ad extra*, mj. na Intelekt, ježto v něm samém není distinkce pro absenci cézury mezi esencí a existencí.

Vezmeme-li tuto představu vážně, můžeme číst VI, 7, 33, 22 — „První krásné pak a první je bez formy a krása je tímto, přirozeností Dobra“²⁶⁷ — s menší korekcí: *Krása je tímto: vyjádřením, zvnějšněním, zviditelněním přirozenosti Dobra*. Takové pojetí, jak se zdá, vrhá světlo i na ztotožnění Krásy a Dobra v I, 6, 6-7: „takže pro boha“, chápeme-li Počátek jako boha, „je dobré a krásné nebo dobro a krása totéž“ (I, 6, 6, 24),²⁶⁸ neboť bůh, tedy Počátek, je Dobrem a Krásou *modálně*: Dobrem v niternosti, Krásou v manifestaci. Mimoto jsou v Počátku „totéž“ vzhledem k jeho nekompozitnosti ve smyslu identity esence a existence. A také v I, 6, 7, 1-2: „Musíme tedy opět vystoupit k dobru, po němž touží každá duše. Ten, kdo ho uviděl, ví, o čem mluvím, říkám-li, že je

²⁶⁷ “The primary beautiful, then, and the first is without form, and beauty is that, the nature of the Good”, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 189.

²⁶⁸ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 43.

krásné“.²⁶⁹ Ten, kdo k Dobru stoupá, po Dobru pouze touží a tuší jej. Ten však, kdo k němu dospěl, k cíli anagogického výstupu, zří jej ve vší neskrytosti a viditelnosti: naznává jeho Krásu.

Myslím, že naše pojetí se neodchyluje příliš od teze Bréhiera, na níž poukazuje Suzanne Stern-Gillet,²⁷⁰ že totiž „Krása je prostředníkem mezi Dobrem a idejemi“.²⁷¹ Ozařování Krásou Dobra idejí v Intelktu, kterou zmiňuje Suzanne Stern-Gillet,²⁷² je, jak se domnívám, klíčovým námětem. Všimněme si, že Krása je účinkem a působením zkrášlujícím: *kallopoion* (VI, 7, 32, 31-32). „Neboť plodí krásu a činí jí krásnější přebytkem krásy, z něj [Počátku] pocházejícím, takže je principem krásy a výrazem pro krásu“ (VI, 7, 32, 33-34).²⁷³ Na tomto místě, domnívám se, odkazuje Plótínos na řečené v VI, 7, 21, 15: „věci tam, v inteligibilním, ačkoli jim náleží mnoho světla, potřebují jiné, mohutnější světlo, aby byly nazřeny samy sebou i jinými“.²⁷⁴ V VI, 7, 22, 1-5 se pak dozvídáme, že toto vyšší světlo vyzařuje z Dobra na ideje v Intelktu. Plótínos výslovně praví, že se jedná o skvění Dobra činící obsahy Intelktu žádoucími a poskytující jim „jakousi milost (*charis*)“ (VI, 7, 22, 6). Tento jas Dobra, osvěcující shůry Intelkt, zkrášluje krásu Intelktu, činí ji účinnou září své milosti (VI, 7, 22, 12). Z tohoto důvodu bych kladl do přímé souvislosti „mohutnější světlo“ Dobra z VI, 7, 21, 15 se zkrášlující — *kallopoion* — funkcí Dobra. Kalologický význam přeslavného skvění Dobra se také ozřejmuje ve skutečnosti, že Intelkt neosvícený jasnem Dobra by se podobal „tváři zajisté krásné, leč neuchvacující pohled pro nedostatek jí ozařující milosti zářící na její kráse“ (VI, 7, 22, 24-25).²⁷⁵ A na tomto místě: „Také zde dole je krása tím, co ozařuje [kurzíva — G. I.] dobré poměry, spíše nežli samotnými dobrými poměry, a to je hodno lásky. Pročpak je na živé tváři více světla krásy [kurzíva — G. I.], zatímco na tváři mrtvé jen náznak...“ (VI, 7, 22, 24-30).²⁷⁶ Z toho vyvozují čtyři závěry: (1) Krása je mimo jiné zkrášlujícím — *kallopoion* — účinkem Dobra, (2) její působení se uskutečňuje na způsob vyzáření nebo ozáření, — *elampusis* —, (3) tato zářivá a ozařující *kallos kallopoion* prochází celým veškerenstvem od Intelktu (VI, 7, 22, 1-5) až po smyslový svět a živé bytosti v něm jsoucí (VI, 7, 22, 24-30), (4) luminiscentní *kallos kallopoion* činí krásu toho, co iluminuje, jaksi účinnou, oživující a činící hodnou lásky, pročez může být *kallos kallopoion* označena za *eropoion*. „Krása Intelktu je neúčinná, dokud nepochytí světlo z Dobra [jeho vyzáření = *kallos kallopoion*] a duše sama o sobě, padá na zá-

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, s. 55-56.

²⁷¹ E. Bréhier, Plotin, *Enn. ades, texte . établi et traduit par E.B.* (Paris, 1924-1938), tome VI, vol. 2, s. 61.

²⁷² Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, s. 56.

²⁷³ „For it generates beauty and makes it more beautiful by the excess of beauty which comes from it, so that it is the principle of beauty and the term of beauty“, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 187.

²⁷⁴ „so with the things there in the intelligible, though they possess much light, there is need of another greater light that they may be seen both by themselves and by another“, in: ibidem, s. 155.

²⁷⁵ „It is as if it was in the presence of a face which is certainly beautiful, but cannot catch the eye because it has no grace playing upon its beauty“, in: ibidem, s. 157.

²⁷⁶ „So here below also beauty is what illuminates good proportions themselves, and this is what is lovable. For why is there more light of beauty on a living face, but only a trace of it on a dead one...“, in: ibidem.

da' a je zcela nečinná, ač jí je Intelekt přítomen, a nehorlivá vůči němu“ (VI, 7, 22, 12-14).²⁷⁷ *Působení tohoto zkrášlujícího skvění je také anagogické*: „Ale když jakési teplo odtamtud [z Dobra] přichází k ní [duši], poskytuje jí sílu a probouzí a okřídluje; a třebaže je hýbána vášní k tomu, co jí je blízko [Intelekt], přesto stoupá výš k čemusi velkolepějšímu, načež si, jak se zdá, vzpomíná. A dokud je něco vyššího nežli to, co jí [duši] je přítomno, přirozeně pokračuje stále výš, povznášená dárce její lásky.“²⁷⁸ Vznáší se nad Intelekt, ač není s to se vyvýšit nad Dobro, ježto nad ním nic není“ (VI, 7, 22, 15-22).²⁷⁹ Krása ve smyslu první hypostáze je tedy účinek Dobra ve smyslu *kallopoion*: iluminace aktivující a činící účinnou krásu od idejí až po smyslové fenomény.

Nyní přecházím ke stručným závěrům. John Rist píše: „Vpravdě Plótínos vůbec nepohlíží na Jedno jako na krásný objekt. Ideje jsou nahlíženy jako krásné objekty; Jedno má být viděno jako zdroj jejich existence, a tudíž i jejich Krásy. Krása Jedna je onou unikátní Krásou, jež je mohoucností tvořit krásná jsoucna“.²⁸⁰ Jistěže, Jedno není krásným objektem. *Není však ani objektem jedním či dobrým, neboť není objektem a je pojmenováváno podle účinků, nikoli esence*, nicméně pojmenování Počátku Dobrem a Jednem nevyznívá kontroverzně. Ačkoli Počátek jistě není krásným objektem, může být chápán jakožto Krása, tak jako Dobro. Ani Dobro, ba ani Jedno nemohou být chápány jako určení Počátku na způsob esenciálního pojmenování. Počátek je Dobrem jakožto *causa finalis* veškerenstva, nejzazší cíl universální touhy, *cíl-o-sobě*. Mohli bychom říci, že Jedno je Krásou, jak tvrdí Rist, vzhledem k mohoucnosti činit něco jiného krásou, což je jistě korektní. Následuje Ristovy úvahy, někdo by mohl říci, že Intelekt neustále touží po Jednu coby svému Dobru, zatímco je soběstačně a úplně krásný, pročž Jedno nemůžeme chápat jako jeho Krásu. Víme ovšem, že krása Intelaktu je *podmíněna* skvěním milosti Dobra (VI, 7, 22, 12). Tudíž je Dobro také Krásou Intelaktu. Nadto by mohl být Počátek pojat jako Krása nejen ve smyslu mohoucnosti ke zkrášlení či tvoření krás, nýbrž jako zviditelnění Dobra potřebné pro anagogické směřování k němu, v němž se stává viditelnějším na každém jednotlivém vyšším stupni. Krása je tím zvnějšněním Dobra, jež odkazuje k bezprostředně vyšší rovině, přičemž tou nejvyšší je Dobro samo. Dobra jsme si vědomi již v předtuše, jaksi latentně, niterně; viditelná krása, ať už je vyjádřená ve formách smyslových, psychických či noetických, nás vede stupňovanou ontologickou hierarchií k Dobru. „Ten, kdo ho ještě neviděl, může po něm toužit jako po dobrém, ale

²⁷⁷ “the beauty of Intellect is inactive till it catches a light from the Good, and the soul by itself ‘falls flat on its back’ and is completely inactive and, though Intellect is present, is unenthusiastic about it”, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9 přel. A. H. Armstrong, s. 157.

²⁷⁸ This is the clearest statement by Plotinus of something implicit in his whole system, that our desire to return to the Good is given by the Good (Armstrong, footnote 2, s. 157).

²⁷⁹ „But when a kind of warmth from thence comes upon it, it gains strength and wakes and is truly winged; and though it is moved with passion for that which lies close by it, yet all the same it rises higher, to something greater which it seems to remember. And as long as there is anything higher than that which is present to it, it naturally goes on upwards, lifted by the giver of its love. It rises above Intellect, but cannot run on above the Good, for there is nothing above”, in: Plotinus, *Ennead VI*, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 157.

²⁸⁰ Ibidem.

ten, kdo ho uviděl, obdivuje v něm krásu (*epi kalo agastai*)...“ (I, 6, 7, 14-15).²⁸¹ Tj. nejen obdivuje jednotlivé krásy a jejich podoby jako dílčí zviditelnění Dobra, nýbrž shledává, že samotné Dobro nepostrádá krásu, nýbrž že se jí vyznačuje. Chápu citovaný výrok nikoli jako potření zviditelnění Dobra v kráse, nýbrž jako poukázání na to, že bezprostřední náhled Dobra, vystoupila-li duše k němu, odkrývá, že je Krásou. Jinými slovy ten, kdo se anagogicky přiblížil k samotnému Dobru již nikoli pouze tuší Dobro nebo uchopuje jakožto vyzářené a zvnějšněné v jednotlivých typech krásy, nýbrž jej vidí, uchopuje v explicitnosti, a tento pohled odkrývá Dobro v jeho obdivuhodné, beztvaré a samotnou krásu zkrášlující (*kallopoion*) Kráse *par excellence* převyšující kvalitativně všechny nižší krásy tak, jako Jedno radikálně vyniká nad všemi jinými typy jednoty.

Proto představuje Krása, prostupující celou ontologii, iluminací, *elampusis*, zvnějšnění skrytosti Dobra: od světla milosti ozařujícího ideje (VI, 7, 22, 12) po světlo na živé tváři (VI, 7, 22, 24-30). Tato Krása, nakolik jsem to schopen posoudit, se odlišuje od všech krás dílčích — smyslové, duševní, noetické — nejen beztvarostí a neomezeností, nýbrž i zkrášlujícím účinkem: činí jednotlivé krásy hodnými lásky a anagogicky činnými a bez jejího osvětlení, můžeme snad předpokládat, by krásy nižší zůstaly *autoreferenciálními*, nevzbuzujícími touhu a jaksi zacyklenými na příslušné hypostatické rovině, prostými referenciálnosti vůči té bezprostředně vyšší. Mohli bychom namítat, že Krása již z definice vyžaduje mnohost, případně z toho důvodu, že je zapotřebí nahlížejícího. Zdálo by se, že se tím nic nevylučuje, neboť, nahlíží-li Intelekt Dobro, nečiní jej mnohým. Jestliže by Intelekt vnímal Krásu Jedna, ani tak by se do Počátku nevčlenila podvojnost. Neboť ani ten, „kdo ho viděl“ a „obdivuje v něm krásu“ (I, 6, 7, 14-15)²⁸² nevznáší do Počátku mnohost.

I na první hypostatické rovině lokalizujeme trojinu, jíž jsme aplikovali na každém zkoumaném ontologickém stupni: *Jedno — Dobro — Krása*. Na základě V, 5, 12 chápeme jejich vztah jako hierarchický: (1) Dobro se „účastní“ Jedna, je mu kauzálně podřízeno; (2) Krása je pak podřízena Dobru. V druhém případě se také jedná o kauzální sekundárnost Krásky jakožto zvnějšnění, manifestace Dobra, jež se vyznačuje povahou latentní, implicitní, niternou. Krása je účinkem Dobra, tak jako zjevnost je účinkem skrytosti (světlo účinkem Slunce, květ — kořene atd.) Jedno, Dobro a Krásu bych považoval za tři entitativní atributy a účinky nejsoucícího Počátku: Jedno činí jednotou, Dobro (participující, jak víme z V, 5, 12, na Jednu, a tudíž kauzálně druhotné, *pročež jej chápu coby účinek Jedna*) je *dobrem-o-sobě*, přičemž činí *dobrým*, v odvozeném smyslu, to, co se jej účastní; a také relačním *dobrem-pro-jiné* (pro duši a svět). Krása, *kallos kallopoion* — jako účinek Dobra (V, 5, 12; VI, 7, 33; VI, 7, 22) — pochází z Dobra jakožto jeho iluminativní vyzáření procházející veškerenstvem a činící skutečně a anagogicky účinně krásným (VI, 7, 22, 15-22).

²⁸¹ Plótinos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 45.

²⁸² Ibidem.

Co se týče užití pojmu *kalon* v souvislosti s Dobrem v I, 6, 6-7, jsem toho názoru, že Plótínos tím nemíní Intelekt, nýbrž Krásu Počátku, ač používá všednějšího termínu, jelikož teprve uvádí čtenáře do své kalologické nauky. Domnívám se, že když Plótínos píše „takže pro boha je dobré a krásné nebo dobro a krása totéž“ (I, 6, 6, 24),²⁸³ chce říci, že bohu, tj. Počátku, náleží ve stejné míře pojmenování Dobro, jako Krása, leč způsobem modálně a účinkově odlišným. A praví-li, že „Ten, kdo ho [Dobro] uviděl, ví, o čem mluvím, říkám-li, že je krásné“ (I, 6, 7, 2),²⁸⁴ odkazuje na to, že duše, jež se k Dobru přibližuje, po Dobru pouze touží a tuší jej a naznává v dílčích krásách. Ale duše, která k Dobru dospěla, zří jej ve vší neskrytosti a viditelnosti: zakouší jeho absolutní, beztvarou, neomezenou, každou jednotlivou krásu zkrášlující Krásu. Ohledně V, 5, 12 jsou, na-
kolik jsem byl schopen tuto věc pochopit, dvě přípustné interpretace: buď (1) pojmem *kalon* je tu myšlen Intelekt, anebo (2) zkrášlující skvění *kallos kallopoion* „prostředkující“, podle Bréhierova vyjádření, mezi Dobrem a Intelektem. Ostatně obě interpretace nejsou nutně vzájemně exkluzivní. Ohledně obtíže s V, 8, 8, 5 a V, 8, 13, 12 lze nabídnout vysvětlení, přesněji domněnku, stále spekulativnější, která spočívá v pouhém předpokladu, že Plótínos chce omezit rozsah diskuse tématem inteligibilní krásy, která je předmětem V, 8, a pojednat o ní izolovaně, tedy bez odkazu na Krásu první hypostatické instance.

²⁸³ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 43.

²⁸⁴ Ibidem.

IV.

ZÁVĚR

Nyní jsme dospěli ke konci našeho pojednání o dobru a kráse v Plótinově filosofii, v němž pro spletnost a rozsah zkoumané problematiky nezazněly všechny otázky a nebyly zohledněny všechny ohledy. Snad se ale podařilo nastínit ty nejvýznamnější. Nyní zbývá se vrátit ke čtyřem úkolům práce, formulovaným v úvodu, a stručně připomenout nálezy našeho výzkumu.

(I) Zda Plótinos postuluje souvztažnost, ba koincidenci dobra a krásy v silném smyslu. Na tuto otázku odpovídáme jednoznačně kladně. Dobro a krása pramení z Počátku, procházejí celou hierarchií hypostazí, spočívajíce na každém stupni v koincidenci zajištěné *jednotou*: vnitřní formy čili *hyles logos* v případě smyslových objektů, *ctností* v duši, *moudrostí* v Intelktu a samotnou jednotou a jednoduchostí, nesložeností (ve smyslu identity esence a existence) na rovině Počátku, a rovněž i milostnou mohoucností, *capacité érotisante*, kterou se vyznačuje Dobro i Krása.

(II) Jakou je povaha oné koidence na jednotlivých stupních ontologické hierarchie a v čem tkví rozdílnost krásy a dobra? Dospívám k názoru, že postulovaná koidence může být uvážena na způsob trojiny *jedno — dobro — krása*, v níž první článek je garantem celé struktury, dobro, jeho první účinek, je příčinou krásy. K tomuto hierarchickému pojetí, v němž se ozřejmuje odlišnost dobra a krásy, dospívám výkladem V, 5, 12, 30-35. Proto „sourozenectví“ zmíněné v úvodu lze také číst jako počátečnost a nezapříčiněnost Jedna, příčiny „prvorozeného“ Dobra, jehož účinkem je Krása — kauzálně „mladší sourozenec“. V samotném Počátku toto rozlišení příčin a účinků však nemá charakter reálný vzhledem k již zmiňované identitě esence a existence, je rozlišitelný v účinkování *ad extra*. Je-li prvním momentem koidence *jednota*, druhým je možnost uvážit krásu jako *dobro-pro-jiné*, kterým je jistě i samo dobro, tudíž v relačním smyslu. Tak je ctnost jakožto duševní krása *dobrem-pro-duši*, jelikož ji očisťuje od látky a uvádí do života Intelktu, jenž, vzhledem ke své archetypální kráse vydané účasti obrazu, je *dobrem-pro-smyslový svět*, neboť zajišťuje jakožto vzor jeho krásu. Je-li moment rozlišení dobra a krásy kauzální vztah, pak jeho povaha vyjadřuje distinkci mezi latentností a zjevností, niterností a manifestovaností, skrytým kořenem a viditelným květem dle přirovnání Ficinova. Krása představuje vyzáření a ozřejmění dobra, ať už dílčího (vnitřní forma, ctnost, moudrost Intelktu) či hypostatického. Přesně tímto zviditelněním, učiněným skutečně působným zkrášlujícím skvělím Dobra, je umožněn vzestupný pohyb duše k jejímu nejvyššímu cíli. Koidence, abych se vyjádřil poněkud konkluzivněji, dobra a krásy spočívá v (1) *jednotě*, jejíž konkrétní podoba se různí na každé hypostatické rovině; (2) ve skutečnosti, že jak dobro, tak i krása mohou být určeny coby dobro v relačním smyslu: *dobro-pro-jiné*. Rozdíl spatřuji v kauzálním vztahu v rámci trojiny *jedno — dobro — krása*, přičemž dobro, jak nazýváme z V, 5, 12, se vyznačuje povahou latentní, niternou a skrytou, zatímco krásu pojímám ve smyslu zvnějšnění, vyzáření, manifest-

tovanosti, jako zviditelnění dobra potřebné pro anagogii. Smyslové objekty vyznačující se krásou jsou také, jak jsme stanovili v II. 1. 2., *dobré*, přičemž tuto dobrost smyslové věci, jejíž části sjednocuje vnitřní forma a rozprostírá v nich krásu, jsme určili v téže podkapitole jako *adekvátnost věci své přirozenosti*. Ctnost duše, již jsme definovali jako psychickou krásu, Plótínos nazývá *dobrem*: „Lidská zkaženost je protivou ctnosti, také ctnost není Dobrem, nýbrž [dílčím] dobrem, jež uschopňuje nás k překonání látky“ (I, 8, 6, 20),²⁸⁵ *dobrem-pro-duši*, mohli bychom snad říci. Moudrost Intelktu je zdrojem jeho jsoucnosti, souznačné s inteligibilní krásou, jsouc ozařovanou září Dobra je *dobrem-pro smyslový svět*. Intelkt je ale také prostě dobrý pro svoji moudrost zahrnující množinu idejí a nepřetržitou kontemplaci Dobra, svého „otce“ — „disponuje Dobrem v idejích. Toť Dobro, ale Intelkt je dobrý tím, že jeho život spočívá v této kontemplaci; a kontemplanuje předměty své kontemplanace jakožto disponující formou dobra a jako ty [ideje], které získal, když kontemplanoval přirozenost Dobra“ (VI, 7, 15, 9-16).²⁸⁶ Počátek, jsa Dobrem *par excellence*, je, jak zjišťujeme, také Krásou. Na všech úrovních a v kterékoli podobě jednoty nalézáme nerozuzlitelné sepjetí krásy a dobra: jsouce krásami, jsou tyto skutečnosti nutně dobra, jak to pregnantně vyjádřil Plótínos, nazvav v I, 8, 6, 20 ctnost dobrem. Domnívám se, že týž výměr lze aplikovat na vnitřní formu (smyslovou krásu), ctnost (psychickou krásu) i krásu inteligibilní.

(III) Jaký je význam koincidence dobra a krásy pro duchovní realizaci člověka ve výstupu do „vyššího světa“? Stanovili jsme, že krása v její pravé podobě, tedy nikoli ona falešně zaměněná za ošklivost a nikoli autoreferenciální, se vyznačuje *anagogickým působením*, mohoucností obracet duši k vyššímu a uvádět do něj. Jako dílčí zviditelnění dobra příslušející každé jednotlivé ontologické rovině krása — smyslová, duševní i noetická — povyšuje duši k Dobru a v této zkušenosti *henosis* spočívá úkol lidského života a naplnění duchovní realizace, přičemž poslední fáze výstupu ozřejmuje, že Dobro je krásou již nikoli částečnou nebo vlastní určité jednotě, nýbrž samotnému Jednu: krásou beztvarou, neomezenou a zkrášlující každou krásu (*kallopoion*), činící ji anagogicky účinnou a povznášející duši, která na vrcholu návratného výstupu zří absolutní Krásu *par excellence*. V tom, domnívám se, v ozařování epistrofické cesty duše, spočívá instrumentální pro naplnění životní úlohy člověka význam krásy, účinkující neodmyslitelně od Dobra a nerozlučitelně od něj. „Obdiv ke kráse“, podotýká Iris Murdoch, „není jen (se všemi jeho obtížemi) nejsnadnějším dostupným duchovním cvičením; je také zcela adekvátním vstupem do (a nikoli pouhou analogií) dobrého života, jelikož je zadržením sobeckosti v zájmu zrění skutečného“.²⁸⁷ Nejen vstupem do dobrého života, dodejme, nýbrž *in excelsis* do života Dobra zviditelně-

²⁸⁵ „Human wickedness is contrary to virtue, and virtue is not the Good, but a good, which enables us to master matter“, in: Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přel. A. H. Armstrong, s. 293.

²⁸⁶ „because it possesses the Good in the Forms. That then is the Good, but Intellect is good by having its life in that contemplation; and it contemplates the objects of its contemplation as having the form of good and as the ones which it came to possess when it contemplated the nature of the Good“, in: Plotinus, *Enneads* VI, 6-9, přel. A. H. Armstrong, s. 135.

²⁸⁷ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), s. 63.

ného v kráse. Neméně trefným nežli pojem *duchovní cvičení*, tedy jak jej chápe Pierre Hadot,²⁸⁸ je slovo *disciplína*, jehož užívá Margaret R. Miles: „Ovšem pro Plótína existuje důležitý krok mezi obdivem ke smyslové kráse a porozuměním původu ‚těchto zdejších krás‘. Neboť ‚nepředstavitelná krása‘ ‚nevychází ven‘, jako krásy smyslové, nýbrž ‚zůstává uvnitř‘, kde nepřipravený není s to ji zřít. Plótínos navrhuje metodu. Není to jednoduchá metoda; ne nadarmo je pojmenována duchovní disciplínou!“²⁸⁹ Zdá se nadto, že celý traktát *O krásném* (I, 6), kompaktní vylíčení vzestupu od smyslové krásy k Dobru, které je „povšechně řečeno <...> první krásné“ (I, 6, 9, 39),²⁹⁰ představuje zkušenost krásy jakožto duchovní cvičení nebo disciplínu, která má uschopnit duši k *anagogé* k nadjsoucímu Počátku všeho. Krása je tu vystižena jako přirozený psychagog. Tomu patrně nasvědčují i mysteriální aluze, početné v traktátu *O krásném*: „Toužíme po něm jako po dobrém, touha po něm je zaměřena k dobru. Dosahují ho ale <jen> ti, kdo míří k tomu, co je nahoře, a obracejí se k němu a odkládají to, co jsme na sebe vzali při cestě dolů; podobně i ti, kteří přistupují k posvátným obřadům, musí se očistit a odložit šaty, jež měli předtím, a vystoupit nazí až — opustivše na cestě vzhůru všechno, co je bohu cizí — sami vidí samo božstvo, ‚nezkalené‘, jednoduché, ‚čisté‘ (Plat. *Symp.* 211e1), na němž všechno závisí, a k němuž všechno hledíc, existuje i žije a duchovně nahlíží; neboť bůh je původcem života, ducha i bytí“ (I, 6, 7, 1-13).²⁹¹

Chtěl bych v závěru *in margine* připomenout jistý poznatek ohledně předpokládané úměry mezi očištěností, mravní pevností duše a její receptivitou ke kráse. Viděli jsme, že ctnosti purifikují duši od látky, která je definována coby zlo a ošklivost, tj. jako protiva dobra a krásy. Předpokládám tudíž, že prosáknutí látkou, původkyní ošklivosti a zalíbení v něm, deformuje, pokud neznemožňuje zcela, schopnost duše vnímat krásu, přinejmenším duševní a inteligibilní. Připomeneme-li si, že podle Plótínova mínění látka zabraňuje duši v její aktivitě (I, 8, 4, 5), jež zajiště zahrnuje i mohoucnost estetického vnímání, mohli bychom opodstatněně předpokládat, že spolčením s látkou pozbývá duše čistoty a intenzity percepce krásy. To, jak se mi zdá, může mít přinejmenším dva projevy. Zaprvé duše ctností neočištěná může mylně identifikovat ošklivost jako krásu a těšit se z oné zvrhlé pseudo-krásy, která je zlem a ohyzdností. V I, 6, 5, 40 Plótínos totiž tvrdí, že vnímání duše je pokřiveno látkou, což, jak se domnívám, se týká i percepce krásy. Tomuto pojetí patrně nasvědčuje i Kalligasova interpretace Plótínova líčení architekta počí-

²⁸⁸ „Na následujících stránkách se mnohokrát setkáme s pojmem ‚duchovní cvičení‘. Tímto výrazem míním různé praktiky charakteru tělesného, jako je například stravovací režim, řádu diskursivního, jako je dialog či rozvažování anebo řádu intuitivního, jako je kontemplace, jejichž společným cílem je dosáhnout vnitřní proměny toho, kdo se jim věnuje. I sám diskurs filosofického učitele či mistra mohl být formou duchovního cvičení, pokud byl podán způsobem, jenž mohl posluchači, čtenáři či partnerovi v rozhovoru napomoci v jeho spirituálním vývoji a vnitřní proměně, in: Pierre Hadot, *Co je antická filosofie?* přel. Magdalena Křížová (Praha: Vyšehrad, 2017), s. 17-18.

²⁸⁹ Margaret R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999), s. 43.

²⁹⁰ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 55-57.

²⁹¹ Ibidem, s. 43-45.

nání:²⁹² jestliže si stavitel zvolí pro svůj projekt ošklivý model, je důvodem zlo v duši architekta. Duševní deficiencie — nakažení nepurifikované, nectnostné duše zlem látky — znepřístupňuje krásu, znemožňuje svobodné zvolení krásného vzoru,²⁹³ anebo přinejmenším odráží duši od této volby ve prospěch realizace, vstípení látky ošklivé formy (či pseudo-formy). Dalším případem, jenž snad opravňuje mluvit o úměře mezi nabytím ctnosti a vnímavosti ke kráse, tedy v její anagogické působnosti, je Plótínovo zpracování příběhu o Narcisovi. Mladíkovu zhoubu v Plótínově versi zapříčiňuje neschopnost se povznést od krásných obrazů „zde“ k jejich pramenům, vzorům v Duši světa (*logoi*) a Intelaktu (*ideje*). Smyslová krása působí na Narcise nikoli anagogicky, nýbrž autoreferenciálně, nepovznáší duši *ad altiora*, ale upoutává, hypnotizuje podobně oněm kouzlům kouzelnice Kalypsó, jež zadržela Odyssea v jeho návratu na Ithaku. „Odplujeme odtud jako Odysseus od čarodějky Kirky nebo od Kalypsó, kterému se znelíbilo — myslím, že to naznačuje — u nich zůstat, ačkoli svým zrakem mohl spatřovat projevy rozkoší a být pospolu s mnohou smyslovou krásou“ (I, 6, 8, 16-20).²⁹⁴ Mohli bychom předpokládat, že Narcis by v tomto plótínovském kontextu představoval Odyssea neuprchnuvšího. V Plótínově iteraci Narcis — metafora pro duši — se vrhá do látky, nejsa si vědom nesmyslového původu smyslové krásy²⁹⁵ a zanevřev na cestu do „drahé vlasti“, jež „je *tam*, odkud jsme přišli; a *tam* je i náš otec“ (I, 6, 8, 21).²⁹⁶ Předpokládal bych, že důvodem takové *katabolē*, protivy anagogie, by mohla být — podobně jako v případě architekta, v jehož duši je zlo — neočištěnost duše ctností, tj. zatíženost látkou infikující zlem (I, 8, 4, 20-25) a znečišťující ošklivostí. Duše se zamilovává do látkového obrazu, k němuž se vrhá, poněvadž je sama přetížena a pohlcena látkou. A jedna dodatečná poznámka: ctnost povyšuje duši k Intelaktu, předposlední fázi výstupu, v němž jsou obsaženy vzory „krásných obrazů zdejších krás“. Nebylo by, jak se mi zdá, zcela neoprávněné tvrdit, že privace ctnosti, souznačná s pohlceností či zakaleností látkou, je příčinou neschopnosti zakoušet krásu anagogicky, ve vztahu k Intelaktu a zaměřenosti naň, a rovněž i ulpění na smyslové kráse v její autoreferenciálnosti.

V řečeném se také ozřejmuje prolnutí estetické zkušenosti s požadavkem mravním, tvořícím integrální součást již diskutovaného duchovního cvičení. Zde si znovu můžeme vzpomenout na souvislost mezi duševním stavem, *mravním dobrem* chtěl bych říci, architekta, vůbec kteréhokoli tvůrce, a výsledným smyslovým produktem jeho počínání. Zdá se také, že tomu nasvědčuje dvojitý význam tesařské pasáže, která může být vyložena dvojím způsobem: jakožto

²⁹² Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 201.

²⁹³ Ve prospěch tohoto vysvětlení patrně svědčí znetvoření inteligibilních vtisků, oněch *typoi*, v duši stavitele, in: *ibidem*.

²⁹⁴ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 51.

²⁹⁵ Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary*, s. 201.

²⁹⁶ Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, s. 51.

návod disciplíny umělecké, jejímž cílem je vštípení látce zkrášlující formy, dílo smyslové krásy; ale taktéž ve smyslu mravního zušlechťování. Mám na mysli I, 6, 9, 6-15: „Vejdi do sebe a viz! A jestliže sebe ještě neuvidíš jako krásného, tu tak, jako ten, kdo tvoří sochu, která má být krásná, něco odebere, něco obrousí, jinde ohladí a jinde zas očistí, až nám na soše ukáže krásný obličej, i ty odeber, co je zbytečné, a narovnej křivé, očišťuj temné, přičiň se, aby bylo jasné, neustaň ,pracovat‘ na ,své soše‘ (Plat. *Phdr.* 252b7), dokud ti nevysvitne božská záře zdatnosti, dokud ne spatříš ,rozvážnost na posvátném podstavci‘ (*tamtéž* 254b7)“.²⁹⁷

(IV) Lze spatřovat pramennou jednotu dobra a krásy na úrovni Počátku? V této otázce dospívám k závěru, že na rovině Počátku také nalézáme hierarchickou kauzální strukturu *Jedno — Dobro — Krása*, kterou ovšem chápeme jako nerozlišenou v Počátku, v němž není mnohosti ani složenosti z částí pro identitu esence a existence, nýbrž jako rozlišitelnou v účinkování *ad extra*, kupříkladu ozářením idejí v Intelktu. Krásu Počátku tudíž nechápu jako esenciální vystižení, nýbrž coby entitativní atribut. Nadto je tato Krása tím, co zkrášluje každou krásu, je *kallopoion*, a také *eropoion*, jelikož vzbuzuje milostnou touhu povznášející duši k jejímu cíli a naplnění. Tudíž nejen nekompozitnost Počátku, identita esence a existence, je momentem koincidence Dobra a Krásy na rovině první hypostaze, nýbrž i ta skutečnost, že První je milovaným, „předmětem“ lásky: jak Dobro, tak i Krása disponují milostnou mohoucností (*capacité érotisante*), pročež je můžeme pokládat za koincidující v Jednu.

Pochází-li skvělení milosti ozařující Intelkt a obdařující jeho obsahy anagogicky účinnou krásou z Dobra, usuzuji, že záře nepochází z Intelktu samotného, ani nepředstavuje zvláštní hypostazi, leč že je spjata s Počátkem, z něž prýští. Počátek pak není jenom Dobrem Intelktu jakožto „předmět“ jeho touhy, nýbrž je také jeho Krásou, přesněji krásou zkrášlující, umocňující a uschopňující jeho krásu. Ona Krása usouvztažněná s první hypostazí, tj. *kalloné*, jak se domnívám, není výlučně mohoucností Jedna činit cokoli krásným, což je názor mj. Johna Rista, nýbrž i jeho zviditelněním potřebným pro anagogický výstup, jehož trajektorii ozařuje, přičemž se odkrývá ve své absolutní, beztvaré a nekonečné podobě na vrcholu výstupu. Každá dílčí krása na této cestě odkazuje na Dobro, třebaže omezeně a neúplně, a „ten, kdo ho [Dobro] uviděl, obdivuje v něm krásu“ (I, 6, 7, 14-15),²⁹⁸ tj. tu nejúplnější a nejvyšší. Identifikací Dobra (jako universální *causa finalis*) a Krásy (jako *kallopoion* i *eropoion*) na téže hypostatické rovině se ozřejmuje, jak píše se vší trefností Susane Stern-Gillet, že „Jedno, nejvyšší předmět touhy a lásky, je zároveň Dobrem a Krásou, a tudíž představuje zdroj vší hodnoty, estetické stejně jako mravní“.²⁹⁹ Dospívám také k závěru, že pojem *kalon* Plótinos nerezervuje výhradně pro inteligibilní krásu, nýbrž že může být chápán *sensu lato* i jakožto označení Krásy Počátku. Patrně v I, 6 preferuje tento obecnější a běžnější termín, jelikož teprve uvádí čtenáře do svého učení o kráse. Tento předpo-

²⁹⁷ Ibidem, s. 53.

²⁹⁸ Ibidem, s. 45.

²⁹⁹ Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, s. 58.

klad mě dále vede k domněnce, že totiž v V, 5, 12 slovo *kalon* může odkazovat jak na Intelekt, tak i zkrášlující vyzáření Dobra. Speklativně předpokládám, že pasáže z V, 8, odporující lokalizaci Krásy na rovině Počátku, snad mohou být vysvětleny ve světle tematického ohraničení traktátu a snahou Plótína o zaměření pozornosti na inteligibilní krásu.

SEZNAM ZDROJŮ

Primární literatura

- F. W. J. von Schelling, *Drobné spisy a fragmenty*, přel. Petr Babka (Praha: Vyšehrad, 2004).
- Martin Heidegger, *Původ uměleckého díla*, přeložil Ivan Chvatík (Praha: Oikoymenh, 2016).
- Martin Heidegger, *Co znamená myslet?*, přeložili Petr Fischer a Ivan Chvatík (Praha: Oikoymenh, 2008).
- *Katechismus Katolické církve* (Praha: Zvon, 1995).
- Plótínos, *Dvě pojednání o kráse*, přeložil Petr Rezek (Praha: Rezek, 1994.)
- Plótínos, *O klidu*, přeložil Petr Rezek (Praha: Rezek, 1997).
- Plotinus, *Enneads* I. 1-9, přeložil A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989).
- Aristotle, *Generation of Animals*, přeložil A. L. Peck (Cambridge: Harvard University Press, 1943).
- Plotinus, *Enneads* V. 1-9, přeložil A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1984).
- Plotinus, *Enneads* VI, 1-5, přeložil A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1988).
- Plotinus, *Enneads* VI. 6-9, přeložil A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1988).
- Platón, *Timaios, Kritias*, přeložil František Novotný (Praha: Oikoymenh, 2008).
- Marsilio Ficino, *Opera omnia*, 1-2, Basileae, 1576 (přetisk Torino 1959, 1962, 1979, 1983; Paris 2000).
- Aristotelés, *O duši*, přeložil Petr Rezek (Praha: Rezek, 2000).
- Platón, *Faidón*, přeložil František Novotný (Praha: Oikoymenh, 2005).
- Platón, *Ústava*, přeložil František Novotný (Praha: Oikoymenh, 2017).

S e k u n d á r n í l i t e r a t u r a

- Umberto Eco, *Umění a krása ve středověké estetice*, přeložil Zdeněk Frýbort (Praha: Argo, 2007).
- John P. Anton, „Plotinus’ Refutation of Beauty as Symmetry“, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 23, N° 2 (1964).
- Ota Gál, „Beauty as Unity in Multiplicity in Plotinus“ (disertační práce, Univerzita Karlova, Freiburská univerzita, 2019).
- Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism* (West Lafayette: Purdue University Press, 2005).
- Paul Kalligas, *The “Enneads” of Plotinus: A Commentary* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014), Volume I.
- Lenka Karfíková, Úvod k: Plótínos, *O sebepoznání: Enneada V, 3(49)* (Praha: Oikoymenh, 2014).
- E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception* (New York: Cambridge University Press, Cambridge, 1988).
- Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, přeložil Joseph Thomas (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958).
- John Fielder, „Plotinus’ Responses to Two Problems of Immateriality“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 52, N° 92 (1978).
- Dominic J. O’Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Brendan Thomas Sammon, *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, (Cambridge: James Clarke & Co, 2014).
- William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (New York, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green and Co., 1918).
- J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- Suzanne Stern-Gillet, „Le Principe Du Beau Chez Plotin: Réflexions sur ‘Enneas’ VI.7.32 et 33“, in: *Phronesis*, Vol. 45, N° 1 (2000).
- Lloyd Gerson, *Plotinus*, (London and New York: Routledge, 1994).

- A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967).
- Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970).
- Pierre Hadot, *Co je antická filosofie?* přeložila Magdalena Křížová (Praha: Vyšehrad, 2017).
- Margaret R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999).